VICENTE BALAGUER
(Coordinador)

COMPRENDER LOS EVANGELIOS

Primera edición: Abril 2005

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2279-9
Depósito legal: NA 1.117-2005

Tratamiento:
PRETEXTO. Estafeta, 60. 31001 Pamplona

Imprime:
IMAGRAF, S.L. Mutilva Baja (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

1. INTRODUCCIÓN

Vicente Balaguer

2. EL CAMINO CRÍTICO

Juan Chapa

3. LOS EVANGELIOS: HISTORIA Y DOCTRINA

Vicente Balaguer

4. LAS METODOLOGÍAS

Juan Luis Caballero

5. EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO

Vicente Balaguer

6. EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

Vicente Balaguer

7. EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

Juan Luis Caballero

8. EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN
Juan Chapa

9. UNOS EJEMPLOS
Juan Luis Caballero

10. LOS MILAGROS DE JESÚS

Juan Chapa

11. LA PREDICACIÓN DE JESÚS

Francisco Varo

1.
Introducción

Vicente Balaguer

Estas páginas recogen un breve curso de actualización acerca de los Evangelios. Originalmente fueron concebidas como un discurso oral, sin otro objetivo que trazar un esquema que pudiera orientar posteriores lecturas de los oyentes. El curso se estructuró en diez capítulos. Tras estas páginas de presentación, se tratarán las siguientes materias:

Los tres primeros temas se dedican a la formación de estos relatos. En ellos se repasa el proceso que va desde el mandato de Cristo a sus apóstoles de predicar el Evangelio (cfr. Mc 16,15) hasta la puesta por escrito de cada uno de los Evangelios (cfr. Lc 1,1-4).

Después, se dedican otros cuatro capítulos a señalar las características más importantes de los evangelistas: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Se atenderá a algunos rasgos de estilo propios de cada evangelista que puedan ayudarnos a comprender mejor la imagen de Cristo que nos proponen.

Finalmente, otros tres capítulos se reservarán para el estudio de algunos aspectos de los contenidos de los Evangelios. Estos últimos capítulos pretenden ser una ejemplificación práctica, con textos de los Evangelios, de lo expuesto en los temas anteriores.

Nos pareció que de este modo se hacía justicia a los motivos que han ocupado más páginas en la investigación contemporánea

de los Evangelios, al tiempo que se daba razón de los contenidos expuestos en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, n. 18, cuando afirma la inspiración de estos textos sagrados, su historicidad y su capacidad para ser fundamento de la fe en Cristo:

> «Entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, los Evangelios ocupan, con razón, el lugar preeminente, puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo Encarnado, nuestro Salvador. La Iglesia siempre y en todas partes ha defendido y defiende que los cuatro Evangelios tienen origen apostólico. Pues lo que los apóstoles predicaron por mandato de Cristo, luego, bajo la inspiración del Espíritu Santo, ellos mismos y los varones apostólicos nos lo transmitieron por escrito, como fundamento de la fe, es decir, el Evangelio en cuatro redacciones, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan».

Por qué estos temas y no otros

Cada capítulo de este libro responde, o ha querido responder, a una pregunta, a lo que nos ha parecido una cuestión de actualidad. Sin embargo, hay un motivo de fondo común a todos que no es otro que el que intenta contestar a la pregunta: ¿cómo se pueden leer y comprender los Evangelios, ahora? Es claro que un cristiano lee los Evangelios como testimonios históricos de la vida y obra de Jesús y también que los lee en la Iglesia y en la Tradición de la Iglesia. En esto coincidimos con la gran Tradición, con la lectura que han hecho por ejemplo San Agustín o Santo Tomás de Aquino.

Sin embargo, aunque confesamos la misma fe que los Padres y Doctores de la Iglesia –y no sólo eso, sino que nos servimos de sus lecturas como una clave a la hora de hacer las nuestras–, nosotros no estamos en el mismo lugar que ellos. Si Orígenes tuvo que responder a Celso, que afirmaba que los milagros eran embustes y los Evangelios se contradecían entre sí, un lector culto actual debe poder responder además a la sospecha introducida con el racionalis-

mo que tiende a afirmar que los evangelistas no cuentan lo que hizo o dijo Jesús sino que muestran la imagen –mitificada, decían los ilustrados– que de Él nos trasmitió la primera comunidad cristiana. En otras palabras, los Evangelios, según dicen ellos, no nos hablan del Jesús de la historia sino del Cristo de la fe. Se puede afirmar que el empeño principal de la investigación católica sobre los Evangelios en el siglo XX se ha dirigido sobre todo a mostrar que este binomio no es de opuestos, sino de complementos, y que un estudio atento, racional y metódico, de las circunstancias de la primera comunidad cristiana, y de los Evangelios, nos lleva a concluir que el Jesús de la historia es el mismo que el Cristo de la fe. Además, de esa investigación se ha derivado un mejor conocimiento para entender y leer los Evangelios. Esto es lo que, paso a paso, se intentará mostrar en estas páginas.

Los temas que lo componen

El primer tema lo hemos titulado «El camino crítico» y lo desarrolla Juan Chapa, profesor de Orígenes del Cristianismo y de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. El punto de partida –la razón de actualidad– es el siguiente. En los últimos diez o quince años han aparecido en el mercado editorial muchos libros que podrían englobarse bajo el título de «Vidas de Jesús». En algunas ocasiones nos encontramos ante publicaciones que buscan el escándalo o el éxito editorial, pero también es habitual descubrir obras de prestigiosos investigadores, católicos –J. Gnilka, J.M. Casciaro, J. Meier, R. Schnackenburg, R. Penna, R. Brown, A. Puig, etc.– o protestantes –G. Theissen, J. Schlosser, B. Witherington, etc.–, que, con un examen sereno de las fuentes, son capaces de componer una vida de Cristo basada en los Evangelios y en los documentos de la época. Es verdad que en este trabajo los investigadores deciden a menudo lo que consideran obra de Jesús y lo que consideran que es una explica-

ción de la primera comunidad cristiana, y también es verdad que en ocasiones algunos se quedan cortos en sus conclusiones, y dejan de lado aspectos importantes, por considerar que no vienen de Jesús sino de la primera comunidad.

Una discusión más puntual tendría que analizar detalladamente cada uno de estos libros, pero, en su conjunto, la aparición de estas obras era bastante impensable en las décadas anteriores, es decir, entre 1960 y 1990. Las recientes vidas de Jesús en forma de biografías escritas por especialistas ponen de manifiesto que en la investigación de los Evangelios y de la vida de Jesús estamos en un momento optimista: la arqueología, el mejor conocimiento del judaísmo, de la religión y del ambiente de Palestina en el siglo I han hecho evidente que es posible verificar históricamente lo que se cuenta en los Evangelios.

Sin embargo, para entender estas circunstancias del momento presente hay que recorrer el camino trazado por la investigación sobre Jesús y los Evangelios en los dos últimos siglos: desde los inicios de esta investigación, cuando, a finales del siglo XVIII, se pone en duda la tradición recibida, y se quiere reescribir la historia de Jesús; pasando por el segundo momento, durante la primera mitad del siglo XX, cuando se desconfió de la posibilidad de conocer con certeza a Jesús y, por tanto, se dudó de la capacidad de escribir una «Vida de Jesús»; hasta el momento presente, donde tal posibilidad se ve confirmada. Son muchos los contenidos que habría que convocar en este tema. El capítulo se detendrá, sobre todo, en dos motivos que pueden servir para situar mejor al lector de los Evangelios. Son:

1. Las diversas fases que ha atravesado la investigación sobre Jesús en los dos últimos siglos.
2. Los criterios de investigación que se utilizan para mostrar la historicidad de lo relatado en los Evangelios.

El segundo tema lo hemos titulado «Los Evangelios: historia y doctrina» y lo desarrollaré yo mismo. En él se resumen los aspectos

positivos que se han derivado de la investigación crítica realizada sobre los Evangelios en los dos últimos siglos. Esta investigación ha permitido descubrir con relativa claridad que los Evangelios hay que leerlos como lo que son. Y los Evangelios no son solamente unos relatos sobre Jesús, sino que son una proclamación sobre Jesucristo según el testimonio de la predicación apostólica. Es decir, son relatos de las obras y las palabras de Jesús, pero relatos que son también enseñanza, catequesis. Los Evangelios tienen inscrita la enseñanza, porque reproducen la predicación apostólica que, obviamente, con su memoria de Jesucristo y de sus acciones, pretendía evangelizar.

La cuestión se puede ver también desde otro punto de vista. A veces, ante la lectura de un pasaje evangélico, nos podemos preguntar: «Los relatos de los Evangelios, ¿son historia con doctrina, doctrina revestida de historia, historia en bruto?». Veamos un ejemplo. Acudimos al pasaje del ciego de Betsaida, tal como lo recoge San Marcos (Mc 8,22-26). Más de una vez habremos oído en la predicación –y lo habremos leído también en las notas bíblicas correspondientes al pasaje– que este episodio, situado inmediatamente antes de la confesión de San Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,27-30), resume el itinerario de la fe del apóstol hasta ese momento: desde que le presentan al Señor hasta que le confiesa como Mesías. Este itinerario pasa desde no ver nada, a ver algo (Mc 8,23), hombres como árboles pero que andan (Mc 8,24), para, finalmente, ver todo perfectamente, apreciando con claridad incluso las cosas que están lejos (Mc 8,25). La predicación, o las notas de la Biblia, habrá hecho notar asimismo que ése no es sólo el itinerario de Pedro, sino que es el itinerario de la fe de todo cristiano.

Lo dicho para este episodio vale para casi todos los pasajes de los Evangelios sinópticos. Puede pensarse por ejemplo en la narración de la Última Cena en los dos primeros Evangelios: el relato se parece más a los textos de la consagración recogidos en las Plegarias Eucarísticas que a una crónica de los acontecimientos que podría haber relatado punto por punto alguno de los doce apóstoles.

Ante fenómenos de este tipo, nos preguntamos, ¿qué son los Evangelios: una crónica abreviada, una catequesis? ¿Qué hay que buscar en ellos: una historia, una enseñanza o las dos cosas?

Algunas de estas preguntas se resolvieron en parte en el capítulo anterior. Aquí se tratará únicamente de un aspecto: qué verdad de Jesús y de la predicación de los apóstoles está presente en los relatos de los Evangelios. Este tema presidió la investigación y las discusiones de los exegetas hasta el Concilio Vaticano II. La Constitución Dogmática *Dei Verbum* en su n. 19 resume una instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica acerca de la verdad de los Evangelios, y es un auténtico protocolo de trabajo y una guía para la lectura del Evangelio. Guiados por ese documento, trataremos de mostrar que los Evangelios son historia y doctrina, y que lo son desde su misma composición. Los Evangelios son fieles a la predicación apostólica y la predicación apostólica es fiel a las acciones de Cristo. En definitiva, y volviendo al ejemplo del inicio, se trata de exponer de qué manera los textos de los Evangelios, por venir de la predicación apostólica, son a la vez históricos y significativos.

El capítulo tercero lo hemos titulado «Las metodologías» y lo desarrolla Juan Luis Caballero, profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. El tema complementa a los dos anteriores y, por tanto, cierra esta primera parte del programa.

En la Iglesia, siempre se han estudiado los Evangelios con minuciosidad, con atención a lo que el Espíritu Santo ha querido que quedara en esos escritos. Este estudio habitualmente se ha servido también de las técnicas de investigación presentes en las ciencias humanas. A lo largo del pasado siglo esta atención en el estudio se dirigió, como se ha visto, a la formación de los Evangelios. Sobre todo se utilizaron dos modelos metodológicos: la crítica de las formas y la crítica de la redacción.

Tal vez la metodología más relevante haya sido la crítica de las formas. Al leer los Evangelios nos damos cuenta de que muchas

veces, especialmente cuando tratan de la vida pública de Cristo, la narración se parece más, por usar una imagen gráfica, a una colección de diapositivas que a una breve película. Además, muchas veces las escenas parecen dibujadas según esquemas prefijados. Por ejemplo, los relatos de llamada por parte de Jesús recogen siempre, o casi siempre, las mismas o parecidas acciones y palabras. Recordemos la llamada de Pedro:

> «Mientras caminaba junto al mar de Galilea vio a dos hermanos, Simón el llamado Pedro y Andrés su hermano, que echaban la red al mar, pues eran pescadores. Y les dijo: "Seguidme y os haré pescadores de hombres". Ellos, al momento, dejaron las redes y le siguieron» (Mt 4,18-20).

Jesús pasa, ve a unos hombres, les llama a seguirle, y éstos dejan lo que tienen entre manos y le siguen. De la investigación histórica que podemos realizar en otros Evangelios, sabemos que este momento vino precedido de un conocimiento y trato de Jesús con Pedro (cfr. Jn 1,43). Pero lo que reproduce el relato evangélico es casi un compendio de lo que «debe ser» el seguimiento de Cristo: cuando uno se siente mirado y llamado debe dejar todas las cosas y seguir a Jesús. Un diseño parecido puede verse en la llamada a Mateo (Mt 8,9), al joven rico (Mt 19,16-22), etc.

Lo mismo podría decirse de otros episodios, como las controversias de Jesús con los fariseos, etc. La crítica de las formas estudia estos esquemas que estructuran cada uno de los pasajes de los Evangelios y después intenta determinar en qué momento y lugar de la predicación apostólica (anterior, por tanto, a la redacción de los Evangelios) pudo haberse forjado el modelo para cada uno de los relatos (a título de ejemplo, parece claro que las controversias sobre el sábado, difícilmente podrían haberse puesto por escrito en ambiente helénico o romano, sin contacto con judíos).

El estudio de estas unidades menores en relación con la predicación apostólica es el que se asigna a la crítica de las formas. La

crítica de la redacción o el análisis narrativo, por su parte, se encargan de estudiar cómo estos breves pasajes se ensamblan en un relato entero como es el Evangelio; además, se preguntan por el sentido que tiene cada pasaje en el conjunto de la narración.

Pero esto se verá con más detalle en su momento. Vamos a seguir. Los cuatro temas siguientes, que desarrollaremos Juan Luis Caballero, Juan Chapa y yo, se dedican a cada uno de los «cuatro Evangelios»: Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Una aproximación elemental a los Evangelios es patrimonio común de una persona medianamente culta. Por tanto, esos contenidos no se van a repetir en estas páginas. Lo que haremos será servirnos de ese esquema tradicional –autor del Evangelio, circunstancias de su composición, características principales, etc.– para señalar dos cosas:

a) Cada uno de los evangelistas no cuenta todo lo que sabe, sino aquello que le parece relevante en ese momento. El último versículo del cuarto Evangelio dice literalmente:

> «Hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús y que, si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir» (Jn 21,25).

Esto quiere decir que los evangelistas seleccionan el material del que disponen y lo componen con una orientación determinada. Esta orientación depende de dos factores: en primer lugar de la fuerza de los hechos, es decir, de lo que reciben de la tradición; en segundo lugar, de las circunstancias de los destinatarios. Dicho de otra forma: intentaremos señalar cómo los evangelistas son fieles a la tradición que reciben y, al mismo tiempo, actualizan esa tradición haciendo de ella catequesis para sus destinatarios.

b) La segunda característica de la orientación de estos cuatro capítulos se refiere al punto de vista elegido. Hemos escogido como motivo orientador el axioma común en la crítica literaria moderna que afirma que la forma de un texto es una parte del con-

tenido que transmite. Queremos señalar cómo hasta el estilo del evangelista puede hacernos comprender mejor la esencia de su mensaje.

Proceder de esta manera, aunque pueda presentar algún inconveniente, tiene cuando menos dos ventajas:

1. Por una parte, el oyente podrá encontrar una ayuda en su lectura del Evangelio. Las características formales de los Evangelios una vez conocidas le resultan claramente identificables en la lectura. De esta manera es capaz de descubrir más fácilmente y con más aprovechamiento el significado del pasaje en el Evangelio concreto que esté leyendo.
2. Por otra parte, el contenido doctrinal se puede exponer en la forma que tiene en cada Evangelio. Dicho de otro modo, no se trata de proponer una doctrina que se «confirma» o se prueba a través de los Evangelios, sino que esa doctrina se expone desde dentro, desde la forma que tiene en cada Evangelio. Un ejemplo lo podrá aclarar. Los tres sinópticos, con toda la tradición, muestran que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Pero lo hacen de manera distinta: en San Marcos se muestra la verdadera humanidad de Jesús describiendo a lo vivo sus sentimientos humanos: se entristece, se alegra, tiene pavor, ama, bendice, etc. En San Mateo, en cambio, lo que se subraya en la humanidad de Jesús es su carácter de maestro que enseña pacientemente a sus discípulos.

El siguiente capítulo, el octavo, se titula «Unos ejemplos», y está redactado por Juan Luis Caballero. Los temas estudiados hasta el momento habrán proporcionado conocimientos suficientes como para poder enfrentarse a unos textos del Nuevo Testamento y reconocer en él las diversas notas que se han apuntado hasta ahora. Se elegirán unos pasajes del Nuevo Testamento, y a partir de ellos se intentará:

1. Mostrar los pasos que se siguen para tratar de poner de manifiesto la historicidad de lo que se narra.

2. Sacar a la luz la enseñanza que transmite el pasaje en el marco de la tradición apostólica reflejada por los Evangelios.

3. Subrayar además lo que añade o matiza cada uno de los evangelistas a la vista de sus destinatarios.

Se elegirán pasajes relativamente fáciles de estudiar, de modo que estos pasos se puedan identificar con cierta claridad en elementos presentes en el texto en cuestión.

Desde aquí pasamos ya a los dos últimos temas que versarán sobre dos contenidos de los Evangelios, «Los milagros de Jesús», a cargo de Juan Chapa, y «La predicación de Jesús», que desarrollará Francisco Varo, profesor de Antiguo Testamento y de Historia del Judaísmo en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Se podrían haber elegido otros motivos, pero estos dos tienen un punto en común que merece ser analizado: al examinar en los Evangelios estos temas –los milagros y la enseñanza–, y compararlos con las prácticas de la época, enseguida se pone de manifiesto la personalidad de Jesús, y se percibe también la estrecha unión que hay entre su ser, sus obras y su misión.

El análisis de los textos evangélicos y del contexto de la época descubre a los ojos de los investigadores, no sólo del creyente, que Jesús hizo milagros y que hizo muchos: la investigación invita más fácilmente a concluir que hizo milagros que a lo contrario. Ahora bien, cuando se sigue el examen y se comparan los relatos de los milagros con otros relatos del momento, se descubre enseguida que los milagros de Jesús tienen una impronta propia. Esta impronta se puede resumir en dos características: Jesucristo actúa con autoridad, y sus milagros están al servicio de la obra del Reino de Dios que ha venido a establecer.

a) Autoridad. Todo milagro muestra la acción de Dios en el mundo, pero los milagros de Jesús muestran que Dios actúa en Él, y no sólo a través de Él. Por eso realiza estos hechos asombrosos con autoridad propia, y por eso los evangelistas los denominan *dynameis*, fuerzas. Frente a los milagros de algunos rabinos, que

también están documentados, en los que a la oración del elegido Dios responde con una curación, Jesús realiza las obras asombrosas por su propia autoridad. El centurión de Cafarnaum lo captó perfectamente, y Jesús alabó su fe:

«Señor, no soy digno de que entres en mi casa. Pero basta que lo digas de palabra y mi criado quedará sano. Pues también yo soy un hombre que se encuentra bajo disciplina y tengo soldados a mis órdenes. Le digo a uno: "Vete", y va; y a otro: "Ven", y viene; y a mi siervo: "Haz esto", y lo hace» (Mt 8,8-9).

El centurión no necesita pedirle permiso al César para mandarle algo a un soldado y que éste lo haga: tiene esa autoridad concedida por el César, y de la misma manera Jesús no necesita pedirle a Dios que obre extraordinariamente en el mundo, pues Jesús tiene esa autoridad de Dios.

b) Manifestación del Reino de Dios. Además, los milagros no tienen como fin la exaltación de Jesús, ni siquiera tienen primeramente una finalidad apologética que autentifique sus palabras. Los milagros son una manera de manifestar que el Reino de Dios está ya presente en el mundo. Por eso mismo tienen también un aspecto docente, revelador. En el cuarto Evangelio, que no denomina a los milagros «fuerzas» sino «signos», este aspecto está más claro, pero también es perceptible en los sinópticos.

Con la predicación pasa una cosa semejante. Si se examinan las maneras de enseñar del tiempo de Jesús –y también los contenidos– al estudioso le ocurre lo mismo que a los habitantes de Cafarnaum cuando oyeron por primera vez a Jesús:

«Y se quedaron admirados de su enseñanza, porque les enseñaba como quien tiene potestad y no como los escribas [...] ¿Qué es esto? Una enseñanza nueva con potestad» (Mc 1,22.27).

Y esto se ve a cada paso del Evangelio. Si se examinan las parábolas en su contexto, se descubre enseguida que Jesús se sirve de

ellas como modo de enseñanza, pero no como mera paráfrasis de la doctrina conocida, sino con un vigor que corresponde al contenido nuevo de lo que predica. También utiliza muchos recursos retóricos, algunos de ellos muy audaces, como la frase «En verdad, en verdad, os digo...» o el uso de la pasiva divina, para señalar la acción de Dios, etc. No es momento de detenernos en cada uno de estos procedimientos: se verán con detalle en su momento.

Sin embargo, el asombro ante este modo de enseñar no puede quedarse en mera admiración. La búsqueda no puede detenerse al descubrir la gran personalidad humana de Jesús. Hay que ir más al fondo y llegar a afirmar a Jesús como el revelador de Dios. Es lo que dice el mismo Jesús:

> «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo» (Mt 11,25-27).

Y aquí acabarán estas páginas. Espero, es el propósito que guió el curso y lo que nos ha llevado a reproducirlo por escrito, que al final todos sepamos comprender mejor el Evangelio, y, obviamente, podamos comprender también mejor a Jesús. Como dice San Juan casi al final de su relato: «Muchos otros signos hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Sin embargo, éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 21,30-31).

2.
El camino crítico

Juan Chapa

Introducción

El título que hemos elegido para este capítulo incluye las dos palabras que resumen su contenido, pues se aborda el camino recorrido por la investigación de los Evangelios en los últimos dos siglos, y si hay algo común a todo este recorrido es el calificativo «crítico». La investigación sobre los cuatro primeros libros del Nuevo Testamento ha sido, y es, crítica en un doble sentido. Es crítica porque, en su origen, esta investigación rechazaba o ponía en entredicho la interpretación de los Evangelios recibida de la Tradición, y proponía una nueva descripción de la realidad histórica de Jesús construida con la razón humana y con un método histórico de investigación. Es crítica también porque, al recurrir al método histórico, la investigación, al menos en teoría, se sometía a la crítica, pues usaba procedimientos metódicos idénticos a los de las otras ciencias humanas.

Historia y fe

Como ocurre en muchos otros campos, para abordar esta cuestión es necesario establecer bien las relaciones entre fe e historia. En este sentido, son muy ilustrativas unas palabras del cardenal

Joseph Ratzinger sobre la relación entre Magisterio y exégesis, pronunciadas el 10 de mayo de 2003, con motivo del centenario de la Pontificia Comisión Bíblica. Tras señalar la necesidad de establecer la naturaleza misma de la verdadera racionalidad («pues, si se presenta una explicación puramente materialista de la realidad como la única expresión posible de la racionalidad, entonces se entiende incorrectamente la racionalidad misma»), indica la necesidad de revisar la relación entre fe e historia:

> «*La opinión según la cual la fe como tal no conoce absolutamente nada de los hechos históricos y debe dejar todo eso a los historiadores, es gnosticismo. Esa opinión desencarna la fe y la reduce a pura idea.* En cambio, para la fe que se basa en la Biblia, precisamente el realismo del acontecimiento es una exigencia constitutiva. [...] *Que Jesús, en todo lo que es esencial, fue efectivamente el que nos muestran los Evangelios no es una conjetura histórica, sino un dato de fe.* Las objeciones que quieran convencernos de lo contrario no son expresión de un conocimiento científico efectivo, sino una arbitraria sobrevaloración del método. Por lo demás, lo que mientras tanto hemos aprendido es que muchas cuestiones en sus detalles deben quedar abiertas y encomendadas a una interpretación consciente de sus responsabilidades. [...] Por tanto, fe y ciencia, Magisterio y exégesis no se contraponen ya como mundos cerrados en sí mismos. *La fe misma es un modo de conocer.* Quererla marginar no produce la pura objetividad, sino que constituye la elección de un ángulo que excluye una perspectiva determinada y ya no quiere tener en cuenta las condiciones casuales del ángulo elegido. Sin embargo, si aceptamos que las sagradas Escrituras provienen de Dios a través de un sujeto que vive aún –el pueblo de Dios peregrinante–, entonces también racionalmente resulta claro que este sujeto tiene algo que decir sobre la comprensión del libro» (los subrayados son míos).

Necesidad de la investigación histórica

Ciertamente, el método histórico ha sido empleado con frecuencia de manera sesgada. Aun así, la investigación sobre los

Evangelios no sólo ha proporcionado resultados útiles, sino que es una actividad a la que no se puede renunciar. Por encima de los problemas que ha planteado este tipo de investigación, el deseo de conocer el carácter histórico de lo narrado en los cuatro Evangelios es asunto de vital importancia para el cristianismo. Si aparecieran nuevos documentos que mostraran irrefutablemente que Jesús hacía un gesto particular con su mano cuando hablaba en público o que pronunciaba el arameo con un acento particular, o que llevaba una túnica de un color determinado, esto debe interesar no sólo al historiador, sino a todo cristiano; porque una religión histórica se caracteriza por estar enraizada en lo terrenal y tener una viva percepción de las cosas materiales. Si el Cristo de los teólogos se disocia del Jesús de la historia caeríamos en un peligroso error.

Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, fue verdadero hombre. Fue, por tanto, una persona de la historia humana, y su obra redentora se realizó también con acciones en la historia humana. Si fuera de otro modo, como lo afirmaba el cardenal Ratzinger en las palabras arriba citadas, si sólo fuera una idea o una ideología, nuestra religión sería una gnosis. En consecuencia, el reto continuo que suponen para la fe cristiana los estudios históricos sobre los Evangelios, incluso los realizados al margen de la fe, tiene que acabar por enriquecer los mismos fundamentos en los que nos apoyamos los creyentes. Con la investigación histórica sobre lo narrado en los relatos evangélicos, la fe se hace más sólida, y nosotros acabamos por tener un mejor conocimiento de la Humanidad Santísima del Señor.

Sin embargo, se requiere una cuidadosa atención para que la investigación histórica no sobrepase los límites de su propio método. Muchas veces, las conclusiones acerca de los Evangelios a las que llegan algunos historiadores no podrán ser aceptadas porque no hacen sino reflejar la fe (o falta de fe) del historiador y su concepción sobre Dios y sobre cómo Dios actúa en el mundo. Por otra parte, es evidente que –como sucedió en el origen de la investigación, y sucede todavía en más de un autor– presuponer que la cien-

cia, y la historia como una rama de ella, puede explicar toda la experiencia de la revelación excede los límites de la misma ciencia.

No obstante, mostrar científicamente el carácter histórico de lo que nos trasmiten los Evangelios no sólo es perfectamente legítimo, sino que, hoy en día, cuando fácilmente se cuestionan los fundamentos de la fe, parece más necesario que nunca.

Obviamente, un asunto de este calibre no puede solventarse en unas pocas páginas. Además, un tratamiento completo de la cuestión tendría que incluir también el tratamiento de los caminos que siguió la inspiración del Espíritu Santo para entregar estos textos a la Iglesia. Son cuestiones que se abordarán en otros capítulos o que deben tratarse más detenidamente en otro lugar. En las páginas que siguen me limitaré a dos aspectos: a la historia de la investigación sobre los Evangelios (desde la puesta en duda de la historicidad de estos textos, hasta la situación actual en la que esta historicidad parece probada por los métodos de conocimiento histórico); y a intentar resumir los criterios más importantes de los que se sirve la investigación para probar el carácter histórico de muchos pasajes.

1. La investigación sobre el carácter histórico de los Evangelios

Es bien conocido cómo el Concilio Vaticano II en su Constitución Dogmática *Dei Verbum*, n. 19, reafirma la confesión de la Iglesia en la historicidad de los cuatro Evangelios (la afirmación ha sido recogida también en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 126). El texto conciliar tiene sus precedentes en la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* de la Pontificia Comisión Bíblica, del 21 de abril de 1964, dedicada por entero a tratar esta cuestión.

Dicha instrucción no hace una historia del problema, sino que da unas pautas sobre la historicidad de los Evangelios a partir de las dudas que se habían planteado en las décadas precedentes con el

surgir del método de la «crítica o historia de las formas» (este método se explica con más detalle en el capítulo 4). Se trata de un método en buena parte superado hoy en día, pero que originó no poco desasosiego durante los años anteriores al Concilio, al enfatizar el papel de la comunidad en la composición de los Evangelios y cuestionar el carácter histórico de lo narrado. De alguna manera, se puede decir que la aparición de este método marca un «antes y un después» en el estudio de los relatos evangélicos.

1.1. *Los precedentes*

Ya desde los primeros siglos, los escritores cristianos defendieron la historicidad de los Evangelios en dos frentes: ante las insidias de los enemigos del cristianismo –que rechazaban los milagros–, apelaron a la garantía de verdad que manifestaban los textos; ante las divergencias entre los mismos Evangelios, buscaron la concordancia. Pero nunca se limitaron a afirmar que la doctrina que se enseñaba en los Evangelios era verdadera, sino que se esforzaron en defender la historicidad de los acontecimientos que narraban estos libros.

La pacífica posesión de la verdad histórica de los relatos evangélicos entre los cristianos duró dieciocho siglos. Sin embargo, con la aparición del Iluminismo y la Ilustración, se propuso, especialmente en círculos protestantes, una nueva explicación de lo narrado en los Evangelios, que negaba todo lo sobrenatural presente en esos textos. Eran soluciones que tenían su raíz en el modo de concebir las relaciones entre historia y teología que se habían ido imponiendo a partir de la Reforma.

Antes de la Reforma luterana del siglo XVI, los estudios exegéticos se realizaban exclusivamente al servicio de la fe cristiana, dentro del conjunto del canon, de la autoridad de la Iglesia y del credo. Con la obra de Lutero se alteró el panorama. El Reformador se negó a aceptar la Tradición como norma para interpretar la Es-

critura, y elevó ésta a la categoría de fuente exclusiva de revelación (*sola Scriptura*). Como consecuencia, la clave de lo que debía ser una vida recta pasó a depender de una correcta lectura de la Biblia. Para ello se requería también recuperar el texto original, como punto de partida previo para recuperar el cristianismo original.

En este modo de hacer de Lutero hay implícitos dos importantes presupuestos, que se fueron extendiendo paulatinamente en el mundo protestante y que todavía pesan mucho en los ambientes exegéticos. Primero, la recuperación de los orígenes significa la recuperación de la esencia: la primigenia realización del cristianismo es naturalmente la mejor. Este presupuesto lleva aparejada otra premisa: cualquier «desarrollo» del cristianismo debe ser considerado un declive. Segundo, la historia puede actuar como una norma teológica para reformar la Iglesia: la recuperación del «cristianismo original», que se hace posible a través de la recuperación de la «Escritura original», debía servir naturalmente como medida y crítica de todas las formas subsiguientes de cristianismo.

Lutero no podía imaginarse una forma de exégesis bíblica que se situara por encima de la fe, pero inconscientemente introdujo una grieta que más tarde se convertiría en una sima. El acercamiento «histórico-crítico» al Nuevo Testamento y a los orígenes cristianos, que se desarrolló en los siglos XVIII y XIX entre los exegetas alemanes, ciertamente estuvo muy influido por los críticos ilustrados británicos, pero en su manera peculiar de utilizar la historia como medida de la teología sus autores eran descendientes directos de Lutero. Además, la lucha del Reformador por «defender» la fe *contra* la Iglesia se fue traduciendo en una creciente lucha por la libertad intelectual, por «una fe más elevada», frente a los «sombríos» dogmas del cristianismo representados por los estamentos oficiales. En esta batalla, el método histórico-crítico se convirtió en emblema de la libertad y se puso cada vez más al servicio de una oposición radical a las tradiciones recibidas en la Iglesia.

1.2. *El optimismo positivista*

Con estos presupuestos no sorprende que muchos de los estudios sobre los Evangelios realizados por exegetas e historiadores ilustrados desde la mitad del siglo XIX hayan estado viciados de una comprensión historicista. Más que verdadera historia –dijeron algunos autores con un afán decididamente anticristiano– los Evangelios contendrían el ropaje con el que los apóstoles vistieron a Jesús: un ropaje mítico, propio de aquella antigua época precientífica, con el que se quería exaltar la figura del fundador del cristianismo. De este planteamiento nacieron las «vidas de Jesús» de finales del siglo XIX que lo presentan como un pretendiente mesiánico fracasado, un idealista soñador o, en el mejor de los casos, como un maestro de religión y moral. Son años en los que domina un positivismo histórico muy optimista, con un método basado en la crítica literaria de las fuentes.

Esta crítica racionalista se caracterizaba por un pretendido afán de encontrar las «fuentes neutrales», que permitieran reconstruir una vida de Jesús «objetiva» desde el punto de vista histórico, y por el rechazo de lo sobrenatural o milagroso. El resultado fue un progresivo interés por los Evangelios sinópticos –ya que en este ambiente el Evangelio de Juan se consideraba un relato teológico, no histórico–, y en especial por el Evangelio de Marcos, que se juzgó como el más «neutral». Marcos se convirtió en el primer Evangelio, el que ofrecía un relato sencillo del ministerio del Maestro. Pero esta comprensión no hizo sino establecer los presupuestos para que los Evangelios, Marcos incluido, quedaran abiertos a toda clase de manipulaciones por parte de cada historiador.

No obstante, este optimismo no duró mucho. En 1901, la obra de Wilhelm Wrede (1859-1906) sobre Marcos y el secreto mesiánico, que puso de relieve que el Evangelio de Marcos tampoco era una simple narración de hechos, sino la obra de un autor que tenía sus propios intereses teológicos, dejó la investigación en vía muerta. La puntilla se la puso Albert Schweitzer (1875-1965) con su

investigación en 1906 sobre las vidas de Jesús, en la que mostró la subjetividad con que los historiadores se enfrentaban a las fuentes, reflejando en ellas su propio ideal ético. Así pues, la pretendida posibilidad de encontrar en los Evangelios al «auténtico» Jesús acabó desembocando en un escepticismo sobre la historicidad de estos relatos. Mientras tanto, la *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII daba una pauta serena sobre los estudios bíblicos, poniendo en guardia a los exegetas católicos ante posibles influjos positivistas que consideraban ilusiones o mitos las referencias de orden sobrenatural (cfr. n. 21).

1.3. *La crítica de la primera mitad del siglo* XX

Como resultado de las investigaciones de finales del siglo XIX, la primera mitad del siglo XX se va a caracterizar, en ámbitos racionalistas, por un pesimismo en relación con el carácter histórico de los Evangelios. Rudolf Bultmann (1884-1976) influye notablemente en ello. El exegeta de Marburgo trató de desenredar la historia de la tradición evangélica en la línea ya iniciada por uno de los precursores del método de la «historia de las formas», Martin Dibelius (1883-1947). En continuidad con Dibelius –para quien los Evangelios habían sido compuestos a partir de pequeñas unidades independientes («formas»), siendo los evangelistas los que crearon el marco narrativo–, Bultmann cree descubrir en los relatos evangélicos un conjunto de sucesivas «capas» dogmáticas acumuladas por la primitiva comunidad. Mediante estas capas Jesús queda revestido de formas gnósticas o helenísticas y se convierte en un mito, en el mito del Hijo de Dios. Los Evangelios, por tanto, no son fiables históricamente. Los relatos evangélicos –sostiene– sólo nos presentan un Jesús mitificado que no tiene nada que ver con el Jesús que vivió en Palestina. Sin embargo, para Bultmann, y para los autores que le siguen, la verdad histórica de los Evangelios tampoco importa, porque, desde sus presupuestos existencialistas,

lo que verdaderamente interesa no es el Jesús que vivió en Palestina, sino el Cristo que se nos trasmite en el *kérigma*, en la proclamación de la fe que hace la primitiva iglesia. En otras palabras, lo que importa no es si Jesús hizo esto o dijo aquello, sino lo que Cristo significa para mí. Ese Cristo, el Cristo de la fe, es el Cristo que me salva, y a Él sí tengo acceso porque de Él me hablan los Evangelios.

Con esta comprensión se radicaliza la distinción que ya había hecho Martin Kähler a finales del siglo XIX entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Sin embargo, también es fácil ver que se introduce una disociación que atenta contra el mismo fundamento de la fe cristiana. Si el pecado es una realidad histórica y no sabemos lo que hizo Jesús, ¿qué pasa con la redención? La fe de la Iglesia siempre ha sido firme al respecto: el Jesús de la historia es el mismo que el Cristo de la fe. Se entiende también así que, en estos años, Pío XII promulgara su encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), para salir al paso de esas comprensiones, que suponían un grave peligro para la fe, y asentara los fundamentos de los estudios de la Biblia en la fe y la Tradición.

1.4. *La reacción de mitad de siglo: la «crítica de las formas»*

La obra de Bultmann tuvo, y sigue teniendo, una enorme influencia. En última instancia es la responsable de la instrucción *Sancta Mater Ecclesia* arriba citada. Sin embargo, la reacción al método de la «historia de las formas» había comenzado ya en ámbito protestante unos años antes. Algunos de los discípulos de Bultmann, como E. Käsemann, J. Jeremias, G. Borkmann, comprendieron el riesgo que implicaba la postura de su maestro y trataron de corregir la separación que se había creado entre la historia real del Jesús de la historia y la narrada en los Evangelios.

De la misma manera que Bultmann se sirvió del método de la «crítica de las formas» para descubrir el ambiente en que se había predicado de Jesús una determinada cualidad, ahora se impone la

«crítica de la redacción», que señala cómo los evangelistas componen el bagaje recibido de la Tradición y lo proponen a sus destinatarios. Al mismo tiempo, en los años finales de la década de los cincuenta y durante la década de los sesenta, se consolida como criterio para afirmar el carácter histórico de algo contenido en los Evangelios el criterio de la discontinuidad: aquello que encontramos en los Evangelios y que no puede derivar sin más de la tradición judía ni puede atribuirse a una creación de la comunidad primitiva, tiene que venir necesariamente de una personalidad extraordinaria, es decir, de Jesús.

Aunque en esta reacción hay cierto retorno a la época en que se quería descubrir lo «objetivo» de los relatos, las diferencias con aquélla son grandes pues, frente al historicismo antiteológico del siglo XIX, la motivación teológica de los años correspondientes a la etapa bultmanniana sigue en buena medida vigente. Los autores de este periodo intentan subrayar la significación teológica de los Evangelios, tal como fue proclamada por la primitiva Iglesia.

1.5. *El giro actual*

Al mismo tiempo que surgía el método de la «crítica de la redacción», fueron apareciendo nuevas fuentes históricas –especialmente por los descubrimientos de Nag-Hammadi y Qumrán– y nuevos modelos de investigación. La así llamada «escuela escandinava» –con sus estudios de la tradición oral judía y sus formas de transmisión–, las investigaciones sobre la conducta y las condiciones sociológicas que propiciaron la transmisión de los textos, las obras realizadas por investigadores judíos, fueron algunos de los factores que, en las décadas de los sesenta y setenta, contribuyeron a dar un nuevo giro al estudio de los Evangelios y a valorar su historicidad más positivamente que en años anteriores. El giro se ha consolidado a partir de los años ochenta gracias al mayor y mejor conocimiento de las fuentes evangélicas y del contexto judío y he-

lenista del siglo I. Los ámbitos más importantes de este conocimiento son:

1.5.1. *Fuentes judías*

Durante las últimas décadas han sido muchos los descubrimientos en lo que a la literatura judía se refiere y en especial a lo que se encuadra dentro de la literatura intertestamentaria. En ésta se incluyen los escritos de Qumrán, que testimonian el pluralismo que existía en el judaísmo de los tiempos de Jesús, y los apócrifos del Antiguo Testamento, obras claves para conocer el judaísmo del que surgieron el cristianismo, por una parte, y el judaísmo rabínico, por otra. Estos escritos ponen de relieve la vitalidad de la religión judía en tiempos de Jesús, mucho más rica de la que se deduce de una lectura de los Evangelios que no tenga presente este contexto. Al mismo tiempo, muestran también la riqueza y la originalidad de la doctrina de Jesús expuesta en los Evangelios.

Dentro de este apartado se puede incluir también la literatura rabínica –que, aunque fue puesta por escrito más tarde, hacia el siglo III d. C., es imprescindible para el conocimiento del judaísmo del siglo I–, y los *targumim*, traducciones de la Biblia al arameo, que permiten entender mejor el modo en que se utilizaban las Escrituras durante esa época. La ampliación y el mejor conocimiento de las fuentes judías, en general, ha ofrecido y sigue ofreciendo nuevas, aunque muy modestas, contribuciones. Desde el punto de vista de la historiografía es también novedoso el creciente interés por Flavio Josefo y su revalorización como historiador. Como consecuencia de estas aportaciones –aunque lógicamente también tienen en cuenta las que se han producido en otros campos que se señalan a continuación– han sido numerosas las obras recientes sobre los Evangelios que han acentuado el carácter judío de estos relatos.

1.5.2. *Fuentes grecorromanas*

Además de una ampliación de las fuentes provenientes del mundo judío, en los últimos años se han utilizado más a fondo otras fuentes del mundo grecorromano. Éstas permiten un mejor conocimiento del ambiente helenístico que se vivía en buena parte de la Palestina del siglo I. A pesar de ser territorio judío, desde que fue invadida por pueblos mediterráneos que tenían en común una misma lengua y una misma cultura, Palestina no quedó aislada de influencias helenísticas. De ahí que se hayan extendido al estudio de los textos evangélicos los recursos a fuentes de procedencia helenística. El estudio de los papiros mágicos griegos, por ejemplo, ha servido para ilustrar la religiosidad popular del mundo mediterráneo (actitud ante las enfermedades, demonios, espíritus malignos y benignos, amuletos, etc.). Los textos retóricos grecorromanos (en especial los *Progymnásmata* de Theón), que enseñan muchos aspectos de la educación helenística y de las escuelas filosóficas griegas, han puesto de manifiesto un tipo de educación muy extendida por todo el Mediterráneo, en el que los predicadores itinerantes ocupaban un puesto destacado. De todas formas, se debe tener en cuenta que los papiros a los que se recurre son tardíos (siglo II-IV d. C.), y los textos retóricos con los que se comparan las fuentes evangélicas han sufrido numerosas reelaboraciones, por lo que estas fuentes deben aducirse con mucha cautela.

1.5.3. *Literatura apócrifa*

Otra perspectiva importante para el estudio de los Evangelios proviene del recurso a textos extracanónicos. Se incluyen aquí los apócrifos del Nuevo Testamento y los códices de Nag-Hammadi, una biblioteca gnóstica que apareció en Egipto en 1945. Para algunos autores cobran especial importancia el Evangelio apócrifo de Pedro, el papiro Egerton, que contiene el hipotético Evangelio de

la Cruz, y –a raíz de su aparición en Nag Hammadi– el Evangelio de Tomás, el de Felipe y el Apócrifo de Juan. Estos evangelios gnósticos contienen una doctrina tan deformada sobre Jesús que difícilmente se pueden tener como históricos. Sin embargo, la comparación con los Evangelios canónicos nos muestra el camino que siguió la verdadera fe; además nos proporcionan datos sobre el ambiente de los primeros años del cristianismo que no se pueden desdeñar.

1.5.4. *Descubrimientos arqueológicos*

Finalmente, se han incorporado a la discusión sobre Jesús aquellos hallazgos arqueológicos recientes que sirven para ilustrar la existencia histórica de lo que narran los Evangelios. Entre ellos, son de especial interés los que provienen de las excavaciones que se están llevando a cabo en Galilea, muy ilustrativas para un mejor conocimiento de esta helenizada región de Palestina en el siglo I.

Los nuevos estudios sobre los Evangelios han renovado también los métodos de análisis. A los métodos de la «crítica de las formas» y de la «crítica de la redacción» se han añadido otros estudios propios de la crítica literaria (estructuralismo, análisis retórico, teología narrativa, etc.) y diversos acercamientos desde otras ciencias y perspectivas (psicología, feminismo). Han sido también importantes los trabajos que, en continuidad con los estudios sociológicos, aplican a los Evangelios los métodos de la antropología cultural.

El resultado del resurgir de la investigación sobre la historicidad de los Evangelios es todavía difícilmente sopesable por la gran variedad de elementos dispares que se han introducido. Existe, sin embargo, cierto acuerdo en que el contenido de los Evangelios se inserta mejor que antes en el mundo judío de la Palestina del siglo I. No obstante, hay que advertir que las respuestas a la historicidad de los relatos no son las mismas en todos los investigadores. En cambio, sí

se puede afirmar que, en general, la investigación sobre el contexto de la vida de Jesús viene a confirmar lo que está ya presente en los Evangelios; o dicho de otra forma, la investigación ha mostrado que se puede escribir una vida de Jesús y que los Evangelios son una fuente fiable para hacerlo.

1.6. *Recapitulación*

La Pontificia Comisión Bíblica, en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), llevó a cabo una evaluación de estos métodos y acercamientos, señalando sus aportaciones y sus límites. Concluía abogando por una continuidad en los esfuerzos para ahondar en la Palabra de Dios, esfuerzos que no pueden renunciar a la historia: «La Palabra eterna –señala el documento– se ha encarnado en una época precisa de la historia, en un medio social y cultural bien determinados. Quien desea comprenderla, debe buscarla humildemente allí donde se ha hecho perceptible, aceptando la ayuda necesaria del saber humano. Para hablar a hombres y mujeres, desde el tiempo del Antiguo Testamento, Dios utilizó todas las posibilidades del lenguaje humano; pero al mismo tiempo, debió someter su palabra a todos los condicionamientos de este lenguaje. El verdadero respeto por la Escritura inspirada exige que se cumplan los esfuerzos necesarios para que se pueda captar bien su sentido». Al mismo tiempo, recuerda que la finalidad de la exégesis supera el mero análisis: «La exégesis católica no tiene el derecho de asemejarse a una corriente de agua que se pierde en la arena de un análisis hipercrítico. Tiene que cumplir, en la Iglesia y en el mundo, una función vital, la de contribuir a una trasmisión más auténtica del contenido de la Escritura inspirada».

Teniendo esto presente, el recorrido sumario por la investigación de los Evangelios que se ha desarrollado en los dos últimos siglos puede servir cuando menos para vislumbrar tres cosas que están latentes en toda la investigación. En primer lugar, el estudio

nos ha hecho conscientes de que el contenido de los Evangelios ha resistido, y resiste, los embates de la crítica histórica. En segundo lugar, nos ha permitido también ver que la investigación sobre los relatos evangélicos que realizan los diversos autores acaba muchas veces en una interpretación del relato que es creación del investigador y que no concuerda con la que viene narrada en los Evangelios. En tercer lugar, también es fácil observar que a veces esta investigación se queda en aspectos meramente humanos. El Jesús de los Evangelios que pueden describir es un maestro extraordinario, lleno de cualidades, que, insertadas en su momento histórico, son incluso capaces de traspasarlo. Sin embargo, Jesús es más que un maestro extraordinario. Como confesó San Pedro, Jesús es el Hijo de Dios (Mt 16,16). Y esto, no es fruto de la investigación histórica sino una gracia de Dios.

2. Los criterios de historicidad

A la vista de los diversos resultados en la investigación histórica sobre los Evangelios debemos preguntarnos sobre el porqué de la variedad. La respuesta es doble. Por una parte, no existe unanimidad en establecer qué fuentes han de ser tenidas como independientes y fidedignas; en consecuencia, no todos los autores tienen el mismo punto de partida (por ejemplo, el valor que dan al Evangelio de Juan o a los Evangelios apócrifos); por eso, si no existe acuerdo sobre el valor histórico de determinadas fuentes, difícilmente se va a poder llegar a conclusiones mínimamente homogéneas. Por otra, el método que se emplea para dar legitimidad a las fuentes utilizadas no siempre es el mismo, pues son distintos los criterios de discernimiento que se les aplica.

Estos criterios a los que se les suele denominar «criterios de autenticidad» o también «criterios de historicidad» son propios del método histórico y se emplean para determinar la autenticidad de las fuentes que utiliza el historiador. La función de estos criterios

consiste en dar una base a la historicidad de lo narrado en el Nuevo Testamento o en las fuentes paganas. En su aplicación rigurosa a los Evangelios, la investigación se ha decantado por lo siguiente.

2.1. *Indicios y criterios*

Algunos autores señalan que conviene distinguir, en primer lugar, entre criterios e indicios. La fuerza del criterio es mayor que la del indicio. Los indicios sugieren probabilidades, pero no un juicio cierto de autenticidad histórica. Así, por ejemplo, se entiende que es un indicio del carácter histórico de un hecho la presencia de detalles neutros, sin connotación teológica: Jesús durmiendo sobre un cabezal, o que algo ocurrió «cerca de Jericó»; también el colorido de un Evangelio o la vivacidad de la narración (por ejemplo, Marcos) son indicios de que aquello viene apoyado por el testimonio de un testigo ocular. Pero los indicios son sólo indicios y pueden obedecer a técnicas redaccionales de los evangelistas. Por eso, la «impresión de verdad de los Evangelios» goza de poco valor entre los historiadores. En cambio, los «criterios» tienen valor propio, intrínseco, suficiente para conducir a resultados ciertos, fructuosos, cuando se combinan entre sí. De todas formas debe advertirse que los criterios tampoco tienen el carácter de prueba irrefutable y su valor varía en razón de la precomprensión peculiar del que los emplea. De ahí que no haya un consenso unánime sobre cuáles sean.

2.2. *Los criterios más importantes*

a) El criterio más usado en la práctica ha sido el de «discontinuidad (o disimilitud, o desemejanza)». Käsemann, que fue el primero en distinguir y aplicar los criterios de autenticidad a los relatos evangélicos, determinó este criterio como base de la inves-

tigación sobre la historicidad de los relatos y palabras evangélicas. El criterio reza genéricamente así: se puede considerar auténtico un dato evangélico cuando una tradición, por motivos de cualquier género, no puede deducirse a las concepciones del judaísmo del momento y tampoco puede atribuirse a las concepciones de la cristiandad primitiva. Es decir, un material es más probable que sea históricamente fiable si sus contenidos e ideología difieren de los que son más importantes para su propia fuente. Si Jesús es presentado diciendo o haciendo cosas que parecen no encajar ni en el judaísmo palestinense ni en la primitiva Iglesia, la probabilidad de que esa información sea fiel parece grande. Es el caso, por ejemplo, del uso de «Abbá» por parte de Jesús, la expresión «Amén» al principio de la frase, el bautismo de Jesús por parte de Juan, los defectos de los apóstoles, expresiones como «Reino de Dios», «Hijo del Hombre», etc.

Este criterio de disimilitud entre los dos polos que determinan la vida de Jesús, el judaísmo y la primitiva Iglesia, fue completado por otros criterios, que varían según los autores en importancia y número. No hay acuerdo en el modo de designarlos ni en la prioridad de unos sobre otros. A pesar de ello, además del «criterio de discontinuidad» (también llamado de originalidad o irreductibilidad dual), hay cierto consenso en admitir como principales criterios de historicidad el de «testimonio múltiple» (también llamado de referencias cruzadas: *cross references*), el de «coherencia» (también llamado de congruencia o conformidad) y el de explicación necesaria.

b) El criterio de «testimonio múltiple» es usual en las ciencias históricas. Por él se determina que es más probable que algo sea aceptado históricamente si está atestiguado por más de una fuente, según la fórmula clásica: *testis unus, testis nullus*. Aplicado a la figura histórica de Jesús implica que si algo está atestiguado en todas las fuentes evangélicas (sinópticos y Juan) y en los otros escritos del Nuevo Testamento es auténtico. Así, por ejemplo, la misericordia

de Jesús aparece en todas las fuentes y en las más diversas formas literarias, y por eso se trata de algo históricamente auténtico. Este criterio es muy importante para determinar los trazos fundamentales de la figura, predicación y actividad de Jesús. La toma de postura de Jesús ante la Ley, los pobres y pecadores, su resistencia a ser tenido como mesías rey con carácter político, su actividad como taumaturgo y su predicación en parábolas, son ejemplos de ello.

c) El criterio de «coherencia» o «conformidad». Determina que el material que no puede establecerse como histórico por otros criterios puede, no obstante, ser juzgado auténtico, si es en general coherente con otra información que se considera fidedigna (y en especial con el corazón del mensaje de Jesús, es decir, la venida e instauración del Reino mesiánico). Así se justifican la historicidad de las parábolas, de las bienaventuranzas, del Padrenuestro, etc. Complementado por el de «discontinuidad», este criterio permite situar a Jesús en su tiempo, en la cultura y tradiciones de su época.

d) El criterio de «explicación necesaria» es la aplicación del principio de «razón suficiente», que proviene del derecho, al terreno de la historia. La explicación que ilumina y agrupa armónicamente todo un conjunto de elementos –de otra forma, enigmáticos– sin dar origen a problemas mayores revela un dato auténtico. Se puede atestiguar así el éxito inicial del ministerio de Jesús, su actividad en Jerusalén, la enseñanza particular a los discípulos, etc.

En general, estos cuatro criterios, de manera explícita o implícita, son utilizados por la mayor parte de los investigadores. Otros criterios presentes en unos como criterios y en otros como indicios son los de «dificultad» (serían auténticos dichos o hechos que habrían desconcertado o creado dificultades a la Iglesia primitiva, como por ejemplo la afirmación de Mc 13,32, en la que se dice que Jesús no conoce el día o la hora finales), el de «rechazo y ejecución» (determina qué palabras y hechos de Jesús pueden explicar su violenta muerte como «rey de los judíos»), el de «presunción histórica» (el peso de la prueba, ¿está del lado del crítico que niega la his-

toricidad o del lado de quien la afirma?, *¿in dubio pro traditio* o no?), la «huella aramea», el «ambiente palestino», la «viveza narrativa», la «tendencia redaccional de cada evangelista», la «inteligibilidad interna del relato», la «interpretación diversa y acuerdo de fondo», etc.

Una nota final. Se ha visto que no hay una uniformidad en la fijación y uso de los criterios. Sin embargo, muchos investigadores de los Evangelios a menudo operan con otro criterio que no formulan: una visión del mundo post-ilustrada, de modo que para ellos es más probable que un material sea considerado históricamente fiable, si no requiere la aceptación de postulados que contradigan las ideas modernas sobre la realidad. En otras palabras, piensan que en la Biblia algo no ha pasado porque *no ha podido pasar*, es decir, parten de un *a priori* sobre lo que es posible, que transciende cualquier consideración sobre el número de fuentes, disimilitud, coherencia, etc.

En definitiva, la historicidad de lo narrado en los Evangelios se puede mostrar hoy en día con el uso convergente de los diversos criterios. Mediante su aplicación rigurosa, a pesar de algunas voces discordantes, una gran parte del material evangélico no se somete a discusión. Sin embargo, hay algo que debe cambiar en la actitud del historiador frente a los Textos evangélicos. La actitud de sospecha de algunos historiadores debe ceder ante una actitud más coherente y racional. Los Evangelios merecen confianza y, mientras que no se demuestre lo contrario, hay que atenerse al hecho de que Jesús está en el origen de las palabras y de las acciones que aparecen recogidas en esos relatos.

3. Conclusión

En estos doscientos años de investigación sobre los Evangelios y de innumerables intentos de presentar una figura de Jesús lo más cercana a la realidad histórica, se observa que sigue existiendo una

continuidad con los orígenes que motivaron la crítica histórica de los Evangelios. La distinta manera de entender la Escritura que surgió a raíz de la Reforma protestante y, sobre todo, el modo secularizado, racionalista e historicista, de aproximarse al texto bíblico que nació con la Ilustración han condicionado los estudios en este campo y en mayor o menor medida continúan ejerciendo una poderosa influencia en él. Ahora bien, este influjo no implica que haya que adoptar una actitud recelosa de la aproximación histórica a los Evangelios. La búsqueda exige discernimiento y purificación, pero no renuncia. Todos los esfuerzos por comprender la historicidad de los Evangelios ayudarán a entender la acción salvífica de Dios en la historia y a evitar que la fe se convierta en una ideología. Es ésta una exigencia de la misma fe.

3.

Los Evangelios: historia y doctrina

Vicente Balaguer

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se van a revisar dos aspectos de los Evangelios muy relacionados entre sí: su carácter histórico y su riqueza doctrinal y didáctica. A primera vista ambas cuestiones pueden parecer contradictorias, pues, como se ha recordado más arriba, un relato neutro, que señala al hecho sin querer sacar ninguna consecuencia de él, parece tener más visos de historicidad que un relato donde prácticamente cada detalle quiere ser una enseñanza. También estas dos cualidades parecen opuestas desde otra perspectiva: el relato histórico mira al pasado y el relato significativo mira al presente; éste quiere hacer expresivo y relevante aquello que narra.

Sin embargo, los Evangelios pretenden ser –y lo son– históricos y significativos. ¿Cómo es posible esto? La exégesis cristiana de los últimos años –y así aparece también reflejado en algunos documentos del Magisterio de la Iglesia– ha puesto de manifiesto que los Evangelios son históricos, pero no de un modo anecdótico, presentando episodios y sucesos de la vida de Jesús, como podría haberlos recogido un cronista contemporáneo de los acontecimientos; los Evangelios son históricos, por cuanto reproducen episodios verdaderamente ocurridos en la vida de Jesús; pero estos episodios se han comprendido y se han expresado desde el principio como doctrina y enseñanza.

Para comprender esta dimensión de los Evangelios, es muy importante darse cuenta de que aquello que nos transmiten no es más que la predicación apostólica sobre Jesús. Dicho de otro modo, aunque la expresión parezca un poco paradójica: los Evangelios, por ejemplo, no reproducen la predicación de Jesús, sino la predicación de los apóstoles sobre las acciones y las palabras de Jesús. Es evidente que al proclamar *a* Jesús, los apóstoles recogían también la predicación *de* Jesús. Pero es muy importante tener presente la mediación apostólica en nuestro acceso a Jesús. La predicación de los apóstoles, guiada por el Espíritu Santo, consistía en proclamar unos hechos de los que eran testigos extrayendo de ellos su significado. Y esto es lo que hacen los Evangelios: al proclamar a Jesús, exponen las acciones y las enseñanzas del Maestro pero las acompañan de una explicación –explícita o implícita– del significado de esos hechos y palabras.

1. Los Evangelios como un conjunto de relatos

Los Evangelios, de modo especial los Evangelios sinópticos, son, desde el punto de vista literario, unos escritos singulares. A primera vista advertimos dos cosas:

1. Aunque presentan una narración continuada de la actividad de Jesús, lo hacen normalmente a modo de cuadros. Podríamos decir que, excepto el relato de la Pasión, se parecen más a una colección de diapositivas bien ordenadas que a una película.
2. Cada uno de estos cuadros, lo que denominamos perícopas, es muy rico en su significado. Estamos ante relatos densos y cortos, en los que da la impresión de que no hay ni una palabra de más. Además, muchas veces parece como si cada uno de ellos fuera un resumen del Evangelio entero.

Es probable que hayamos experimentado esta sensación de densidad de los relatos evangélicos al oír la predicación sobre un

texto determinado, o al leer algunos comentarios al Nuevo Testamento. Pero no es necesario que tal densidad de significado se atribuya a los comentadores. Puede venir del texto mismo. Después de todo, se trata de textos inspirados por el Espíritu Santo y que tienen como sujeto de las acciones y de las palabras a Jesús mismo. Si Jesús o el Espíritu Santo están en el origen de esos gestos o de esas palabras, no hay razón alguna para extrañarse de su riqueza. Esto es verdad. Pero no es menos verdad que ante este hecho, algún lector, quizás excesivamente influido por las ideas racionalistas, puede pensar que tal densidad es obra de los autores de esos escritos, y, en ese caso, tal vez se le ocurra sospechar que a lo mejor las cosas no sucedieron exactamente tal como nos las cuenta el relato. Quizás los evangelistas han compuesto las cosas de tal manera que, de un suceso normal, han hecho un tratado doctrinal en forma narrativa. Esta sospecha está alimentada por muchos comentarios al Nuevo Testamento en los que aparecen de continuo expresiones como ésta: «Aquí, Marcos –o Mateo, o Lucas– compone una historia ejemplar para sus destinatarios: ...».

Lo cierto es que en los Evangelios hay una confluencia de todos estos factores: es evidente que Jesús confirió a sus acciones una dignidad extraordinaria, es evidente también que el Espíritu Santo provee a la Iglesia de todo lo que necesita para su santificación, y parece claro también que el Espíritu Santo se sirvió de los autores sagrados, de sus facultades y talentos, también de los talentos narrativos, para instruir a sus fieles. Todo esto es lo que se va a recordar en los próximos capítulos. Ahora, para no entretenernos excesivamente en formulaciones teóricas, será mejor que lo veamos en algunos textos. Pongamos, por ejemplo, el relato de la curación del ciego Bartimeo:

> «Llegan a Jericó. Y cuando salía él de Jericó con sus discípulos y una gran multitud, un ciego, Bartimeo, el hijo de Timeo, estaba sentado al lado del camino pidiendo limosna. Y al oír que era Jesús Nazareno, comenzó a decir a gritos: "¡Jesús, Hijo de David, ten piedad

de mí!". Y muchos le reprendían para que se callara. Pero él gritaba mucho más: "¡Hijo de David, ten piedad de mí!". Se paró Jesús y dijo: "Llamadle". Llamaron al ciego diciéndole: "¡Ánimo!, levántate, te llama". Él, arrojando su manto, dio un salto y se acercó a Jesús. Jesús le preguntó: "¿Qué quieres que te haga?". "Rabboni, que vea", le respondió el ciego. Entonces Jesús le dijo: "Anda, tu fe te ha salvado". Y al instante recobró la vista. Y le seguía por el camino» (Mc 10,46-51).

Cualquier comentario del Nuevo Testamento dirá aquí que San Marcos expone de manera genial el itinerario de la fe. El hombre que no tiene fe es un *ciego* como Bartimeo que está *al lado del camino* –del camino de la vida, se entiende–, al albur de lo que le digan los demás, que, por otro lado, no le dejan expresarse. Cuando se encuentra con Jesús, con su petición insistente consigue la fe, es decir, empieza a ver, y a estar en el camino, siguiendo, como los discípulos, a Jesús. La explicación se puede completar aún más, y hablar de la perseverancia en la petición, de dejar el manto –es decir, las propias posesiones, o lo que uno tiene entre manos–, de responder con prontitud a la llamada de Jesús, etc. Es asombroso descubrir la capacidad pedagógica que tiene el texto. Si la narración se sigue punto por punto en esta dirección, quizás a alguien le asome la sospecha de que si el relato es tan rico en matices, tal vez se deba a que recoge una verdadera historia (como son verdaderas historias las parábolas narrativas de Lc 15, por ejemplo) pero no algo históricamente verdadero. O lo que es lo mismo, el lector que mira el relato con curiosidad crítica puede sospechar que quizás no esté ante una historia realmente ocurrida, sino simplemente ante una historia ejemplar, que expresa la verdad de lo que es tener fe y lo hace de modo narrativo.

Este falso dilema es el que ha tratado de resolver la exégesis católica de los Evangelios en el último medio siglo. Esta exégesis se ha propuesto explicar cómo los Evangelios, siendo muy significativos, siguen siendo históricamente fiables.

2. Los Evangelios recogen la predicación apostólica

Lo dicho para pasaje de Bartimeo vale para muchos otros lugares: si leemos el relato de la «Institución de la Eucaristía» (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-40), lo que se presenta a nuestra lectura se parece más a los gestos y las palabras que –siguiendo el mandato del mismo Jesucristo (1 Co 11,23-26)– se repiten hasta hoy en la celebración de la Santa Misa que al conjunto de ritos que constituían la Cena pascual, que no están recogidos en el relato. Y lo mismo se puede decir de la llamada de Jesús a los apóstoles, y, prácticamente, de todos los pasajes evangélicos.

En realidad, no podía ser de otro modo. Los relatos de los Evangelios sinópticos son como son, sencillos, densos, profundos, casi sin lugar para la anécdota –«muchas de las cosas respecto a Jesús que interesan a la curiosidad humana no figuran en el Evangelio», recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 514)–, con un horizonte de enseñanza y de doctrina presente en cada paso, porque, en realidad, los Evangelios no son una crónica contemporánea de la vida de Jesús, los Evangelios tienen su origen más próximo en la predicación, en concreto en la predicación apostólica. Dicho de otra forma: «Los Evangelios quieren ser fieles a la predicación apostólica que, a su vez, es fiel al significado de las palabras y los gestos de Jesucristo».

Ése es el secreto de la densidad de los relatos. En su origen, cada relato remite a circunstancias precisas de la vida de Jesús, pero cada uno de ellos expresa también la enseñanza de la predicación apostólica sobre Jesús. Esta conclusión no se deriva sólo de la investigación moderna sobre los Evangelios –tal como se ha visto en la lección anterior, y tal como se ejemplificará en las siguientes–, sino que es una constante de la enseñanza de los primeros Padres de la Iglesia. San Justino, por ejemplo, llama a los Evangelios *memorias de los apóstoles*, San Ireneo, Clemente de Alejandría, y todos cuantos hablan del nacimiento de los Evangelios, enseñan el origen apostólico de los escritos. En este ámbito, resulta enorme-

mente significativo comprobar que cuando hablan de Marcos o de Lucas, los dos evangelistas que no son del grupo de los apóstoles, repitan una y otra vez que reproducen respectivamente la *predicación* de los apóstoles Pedro y Pablo.

El Magisterio de la Iglesia ha atendido a estos dos horizontes –la tradición recibida y los resultados de la moderna investigación histórica y literaria de los Evangelios–, al declarar cómo entiende que se formaron los Evangelios y, por tanto, la manera con que los lee y proclama. Lo hizo con cierto detalle la Pontificia Comisión Bíblica, en la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia. De historica Evangeliorum veritate* («La verdad histórica de los Evangelios», 21 de abril de 1964, en AAS 56 [1964] 712-718). Los contenidos más importantes de esta declaración se condensan en el número 19 de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, publicada el 18 de noviembre de 1965. Veamos con un poco de detalle este breve texto.

3. Tres momentos presentes en el texto de los Evangelios

Las diversas frases del número 19 de *Dei Verbum* nos pueden dar una idea de cómo entiende la Iglesia los Evangelios y, en consecuencia, de cómo tenemos que entenderlos cuando los leemos. El texto dice así:

> «La santa madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes, con firmeza y máxima constancia, que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar,
>
> »narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la ascensión (cfr. Hch 1,1-2).
>
> »Después de este día, los apóstoles comunicaron a los oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daba la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de verdad.
>
> »Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis,

adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando el estilo de la proclamación: así nos transmitieron siempre datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los "que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra", lo escribieron para que conozcamos la "verdad" de lo que nos enseñaban (cfr. Lc 1,2-4)» (*Dei Verbum*, n. 19).

En el documento conciliar, como es fácil ver, estamos ante un único párrafo. Aquí lo he dividido en cuatro para facilitar gráficamente la claridad. En estos párrafos se abordan dos cuestiones:

1. Se afirma la historicidad de los Evangelios, que se confiesa sin duda de ningún tipo.
2. Se trata de la forma en la que debe fundarse esta historicidad. El documento dice que debe tenerse presente lo que dijo Jesús, lo que predicaron los apóstoles y lo que escribieron los evangelistas. Hace este recorrido de manera progresiva, desde Jesús hasta el texto de los Evangelios, pero también podría elegirse el camino inverso y examinar los Evangelios como composiciones de los evangelistas que, para redactarlos, escogieron noticias de entre las tradiciones orales y escritas que recibieron de la predicación apostólica, que a su vez no hizo sino predicar los hechos y dichos de Jesús, entendiéndolos bajo la luz de la resurrección de Cristo y con la inspiración del Espíritu Santo.

Esta explicación sobre la formación de los Evangelios tiene sus consecuencias tanto para la investigación como para la lectura de los Evangelios. Para hacerlas explícitas, lo mejor será exponer brevemente las condiciones de cada uno de estos momentos presentes de una u otra manera en los pasajes evangélicos.

3.1. *Primer momento. Las palabras y las obras de Jesús*

Los Evangelios, dice el texto de *Dei Verbum*, «narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y

enseñó realmente para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la ascensión». Esto quiere decir que al leer el Evangelio descubrimos a Jesús, es decir, somos capaces de entender las acciones de Jesús en las condiciones en las que se desarrolló su vida en la tierra. Los Evangelios recogen el ambiente en el que Jesucristo vivió su vida, a saber, en los años 1-30 de nuestra era y en Palestina, por tanto, en un ámbito judío.

Como se ha señalado ya en el capítulo anterior, todos los conocimientos de arqueología, de literatura judía del momento, etc., nos deberán ilustrar en un conocimiento mejor de los Evangelios. Además de brindarnos el contexto en el que tuvo lugar la actividad de Jesús, estos conocimientos nos ayudarán a fundar históricamente lo narrado en ellos. En este aspecto, a la vista de lo que se ha recordado en el capítulo anterior, las conclusiones de la investigación y de la lectura nos tienen que ayudar a *situar las acciones y las palabras de Jesús en continuidad y en discontinuidad con el ambiente de la época*. En continuidad, porque si no fuera así su mensaje no habría sido entendido. En discontinuidad, porque Jesús, como lo muestran los textos abiertamente, tiene conciencia de su singularidad esencial y la manifiesta.

Unos ejemplos podrán aclarar a qué nos referimos. El primero está relacionado con la manera de entender el Antiguo Testamento en lo que se refiere a *normas de conducta*. Es conocido que en tiempos del Señor la manera de vivir estas normas era bastante diferente en diversos grupos del judaísmo: saduceos, fariseos, esenios, etc. Parece que, sin llegar a los excesos de algunas corrientes fariseas, *Jesús vivió las normas de conducta y de pureza ritual* de manera semejante a como las vivían algunos fariseos, que, fundados en la tradición oral, y con afán de santificar todas las acciones de los hombres, habían reglado el comportamiento diario con muchas normas. Ejemplos hay miles en el Evangelio (cfr. Mc 7,1-15). Sin embargo, Jesús *predica* más bien una manera de comportarse que en muchos casos coincidiría con la saducea, es decir, ateniéndose a lo escrito en la Ley de Dios, sin estar ahogados por miles de leyes

pequeñas y empequeñecedoras como en algunas tradiciones fariseas. Algunos autores lo expresan de una forma un tanto provocadora: dicen que Jesús predicó una *ética aristocrática* (los saduceos son la clase aristocrática) pero *para todo el pueblo*. Aunque no parezca excesivamente correcta la expresión, el caso es que expresa con claridad la personalidad de Jesús. Por eso es importante ser conscientes de que este conocimiento del ambiente en el que vive Jesús nos enseña que las palabras y las acciones del Señor no se pueden explicar como una derivación de la doctrina de los fariseos, o de los saduceos; sólo se explican desde la singularidad de su ser y su misión.

Vayamos a otro ejemplo, también en relación con el ambiente religioso, pero ahora sobre la manera de argumentar. Todos recordamos el pasaje en el que los *saduceos* tientan a Jesús sobre la imposibilidad de la resurrección con el ejemplo de aquella mujer que había sobrevivido a los siete hermanos con los que se había casado (Mt 22,23-33). Jesús argumenta el hecho de la resurrección, negada por los saduceos, con un pasaje del Pentateuco –los libros aceptados por los saduceos– y sin apoyo exegético en la tradición oral, característica propia de la argumentación de los fariseos. En cambio, en la controversia con los fariseos a propósito del pasaje de las espigas arrancadas en sábado se sirve de los esquemas interpretativos de los fariseos. El texto es éste:

> «En aquel tiempo pasaba Jesús un sábado por entre unos sembrados; sus discípulos tuvieron hambre y comenzaron a arrancar unas espigas y a comer. Los fariseos, al verlo, le dijeron: "Mira, tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer el sábado". Pero él les dijo: "¿No habéis leído lo que hizo David y los que le acompañaban cuando tuvieron hambre? ¿Cómo entró en la Casa de Dios y comió los panes de la proposición, que no les era lícito comer ni a él ni a los que le acompañaban, sino sólo a los sacerdotes? ¿Y no habéis leído en la Ley, que los sábados, los sacerdotes en el Templo quebrantan el descanso y no pecan? Os digo que aquí está el que es mayor que el Templo. Si hubierais entendido qué sentido tiene: *Misericordia quiero y no*

sacrificio, no habríais condenado a los inocentes. Porque el Hijo del Hombre es señor del sábado"» (Mt 12,1-8).

En el diálogo, Jesús invoca dos ejemplos: el de David, que comió los panes de la proposición, y el de los sacerdotes que trabajan en sábado sin quebrantarlo. En el fondo, implícitamente Jesús en su argumentación está usando la primera regla de interpretación de la ley presente en Rabbí Hillel, es decir, en el maestro de los fariseos más prestigioso de la época. La regla se llama *Qal wa-homer* y significa, más o menos: «del menor al mayor y viceversa» o «a fortiori». Jesús propone dos ejemplos y dice después que es mayor que el Templo. Es evidente que, según la argumentación, Jesús afirma que es mayor que David, mayor que los sacerdotes, y mayor que el Templo. Y eso tiene que llevar a sus interlocutores a preguntarse quién es verdaderamente Jesús.

Los textos que se han examinado se podrían enriquecer con más explicaciones. Muchas de ellas se verán a lo largo del curso. Aquí sólo quería apuntar el objetivo mencionado al comienzo: en los Evangelios, con la ayuda de ciencias auxiliares se puede alcanzar un conocimiento verdadero de Jesús y de su predicación. La inscripción de Jesús, de sus obras y de sus palabras, en el ámbito judío de la época desemboca en un conocimiento más preciso de su ser y su misión. Además, este mejor conocimiento del ambiente acaba por producir una mayor confianza en lo narrado en los Evangelios.

Pero vayamos ahora al segundo momento presente en los Evangelios tal como se recoge en el texto de la Constitución *Dei Verbum* que transcribíamos más arriba.

3.2. *Segundo momento. La predicación apostólica*

Los libros que componen el Nuevo Testamento, y especialmente el libro de los Hechos de los Apóstoles, muestran que en la historia del cristianismo hay un segundo momento muy importante,

cuando, como dice también *Dei Verbum*, tras la Ascensión, «los apóstoles comunicaron a los oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daba la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de verdad». Lo que interesa señalar ahora es que este segundo momento también está reflejado de alguna manera en los textos de los Evangelios.

Si la vida terrena de Jesús la situábamos convencionalmente en los años 1-30, este segundo momento, convencionalmente, puede situarse en los años 30-60. Hay dos notas importantes que diferencian este momento del primero. La primera es de orden conceptual: ahora los apóstoles tienen una mayor comprensión de los hechos de Jesucristo, por gracia de la enseñanza del Espíritu Santo, y también porque aprenden el significado que la resurrección de Jesús otorga a los hechos anteriores. El segundo cambio se refiere al contexto en el que se realiza la actividad de los apóstoles: si la vida de Jesús tuvo lugar en Palestina, la actividad de los apóstoles, al menos la recogida en el Nuevo Testamento, tuvo lugar en todo el Imperio Romano.

Comencemos por el cambio de orden conceptual, el que se refiere al punto de vista desde el que predican los apóstoles, y por tanto, desde el que narran la actividad del Señor. Tras la resurrección, los apóstoles saben la conclusión de la vida de Jesús, en una palabra, saben el final. Además, cuentan con la asistencia del Espíritu Santo que les otorga una mayor comprensión de la resurrección y de las cosas referentes a las acciones de Jesús. Esto se puede vislumbrar en los Evangelios sinópticos, pero es explícito muchas veces en el Evangelio de San Juan. Por ejemplo:

> «Jesús respondió: "Destruid este Templo y en tres días lo levantaré". Los judíos contestaron: "¿En cuarenta y seis años ha sido construido este Templo, y tú lo vas a levantar en tres días?". Pero él se refería al Templo de su cuerpo. *Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús*» (Jn 2,19-22).

Éste es un caso explícito, pero hay otros muchos implícitos en todos los Evangelios. Por ejemplo, en San Lucas muchas veces se denomina a Jesús, *Señor*. En tiempo de Jesús, como ahora, se denominaba señor, en público, a una persona con autoridad, pero «Señor» es también una manera de denominar a Dios, sin pronunciar su nombre sin necesidad. Y es claro que en San Lucas, las más de las veces, Señor, aplicado a Jesús, se utiliza en esta última acepción.

Para comprender esto con mayor nitidez quizás habría que remitir al pasaje de la confesión de Pedro en el Evangelio de San Mateo (Mt 16,13-20). Allí Jesús le dice a Pedro que el haberlo confesado como Hijo de Dios no es algo natural, sino revelación del Padre. Por tanto, cabe pensar que todos los pasajes en los que se afirma de una u otra manera la divinidad de Jesús son claros desde la comprensión posterior a la resurrección.

Vamos ya al otro aspecto, al cambio de contexto de la predicación apostólica respecto de la vida de Jesús. Lo primero que cambia es el espacio cultural. La predicación de los apóstoles comienza en Palestina, pero se desarrolla, sobre todo, fuera de Palestina, en el ámbito del Impero Romano. Los Hechos de los Apóstoles son testigos de que la predicación se dirige a judíos y a paganos. No obstante, judíos y paganos no son objeto de idéntica argumentación, de la misma manera que no es igual el contexto de enseñanza catequética dentro de la Iglesia que el de la misión apostólica, etc.

Enseñar con las teorías es más largo, pero hacerlo con ejemplos es breve y eficaz. Veamos pues algunos en los que el texto del Evangelio refleja también el contexto en el que se ha proclamado una acción o unas palabras de Jesús.

3.2.1. *Las controversias con judíos*

Es claro, a tenor del libro de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas de San Pablo, que los judíos cristianos entraron en controversia con judíos que no se hicieron cristianos. Lo recoge por

ejemplo San Justino cuando dialoga con el judío Trifón, pero los Evangelios también lo testimonian. Muchas veces, las controversias de la vida de Jesús, cuando se recogen en el Evangelio, tienen presente también la situación de aquellos primeros cristianos en convivencia con sus vecinos judíos. Esto se puede percibir con más claridad en muchos pasos de los Evangelios de San Mateo o de San Juan. Quizás el más conocido sea el de la resurrección, cuando el primer evangelista (Mt 28,11-15) recuerda que la calumnia del robo del cuerpo muerto de Cristo pervive hasta hoy (Mt 28,15: hasta el día que escribe Mateo el relato) y el evangelista, frente a esa calumnia, presenta el origen de la falacia. Me parece que San Agustín interpretó bien la intención de Mateo cuando al comentar el pasaje dice: Astucia siniestra ¿Presentáis testigos dormidos? Verdaderamente dormiste tú inventando tales patrañas (cfr. *Enarraciones sobre los Salmos*, 63,15).

Pero hay muchos otros ejemplos. Así, la expresión «sus sinagogas», que aparece más de una vez en el primer Evangelio –«Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los tribunales, os azotarán en *sus sinagogas*» (Mt 10,17)– puede presuponer que hay sinagogas cristianas y sinagogas que no han llegado a serlo.

Otro ejemplo puede ser el que se ha apuntado más arriba a propósito de las espigas arrancadas en sábado. Allí, como en otro lugar (Mt 9,13), aparece la frase: «Si hubierais entendido qué sentido tiene: *Misericordia quiero y no sacrificio*, no habríais condenado a los inocentes». Esta frase de Oseas en los documentos judíos de la época estuvo muy presente en los ámbitos judíos tras la destrucción de Jerusalén por parte de Tito, el año 70: si no hay Templo para el culto, la misericordia es el mejor sacrificio. Es, por tanto, muy probable que, en la enseñanza apostólica, se recordase la enseñanza de Jesús pero con un tono de actualización, y parece claro que en la redacción de San Mateo la frase tiene un doble horizonte: de la vida de Jesús y el de la comunidad en contacto con el judaísmo.

También se puede leer así el pasaje del ciego de nacimiento relatado por San Juan (Jn 9,1-32). Allí, cuando los padres no quieren

responder en nombre de su hijo, se dice que su silencio se debe a que los judíos «ya habían acordado que si alguien confesaba que él era el Cristo fuese expulsado de la sinagoga» (Jn 9, 22). Sabemos que, tras la destrucción del Templo de Jerusalén, algunos judíos decretaron penas de expulsión de la sinagoga para los herejes (probablemente, los judíos cristianos). Por tanto, es fácil pensar que el episodio relatado por San Juan mira tanto al momento histórico de la vida de Cristo en que se produjo como al posterior momento de la evangelización.

Teniendo esto presente, se pueden examinar otras muchas controversias entre Jesús y los fariseos.

3.2.2. *El contexto de la misión apostólica*

Los libros del Nuevo Testamento muestran que la misión apostólica ocupa no pocas energías en la actividad de los discípulos de Cristo. En el libro de los Hechos vemos que en la predicación apostólica a los judíos se muestra a Jesús como el cumplimiento de las Escrituras. En la que se dirige a los gentiles –como se ve por ejemplo en el discurso de San Pablo en el Areópago (Hch 17,22-31)–, se mostrará el valor de Cristo para todos.

Desde este punto de vista es posible acudir a los Evangelios e intentar aventurar o dirimir en qué contexto se utilizó una u otra enseñanza de Jesucristo. Para plasmar un ejemplo de contexto de misión, puede servirnos el esquema de lo que es el discipulado, en relación con la llamada de Jesús. Si acudimos al relato de la llamada de los cuatro primeros apóstoles (Mt 4,18-22; cfr. Mc 1,16-20; Lc 5,1-11), la narración no puede ser más elemental:

> «Mientras caminaba junto al mar de Galilea vio a dos hermanos, Simón el llamado Pedro y Andrés su hermano, que echaban la red al mar, pues eran pescadores. Y les dijo: "Seguidme y os haré pescadores de hombres". Ellos, al momento, dejaron las redes y le siguieron.

Pasando adelante, vio a otros dos hermanos, Santiago el de Zebedeo y Juan su hermano, que estaban en la barca con su padre Zebedeo remendando sus redes; y los llamó. Ellos, al momento, dejaron la barca y a su padre, y le siguieron».

En San Mateo y en San Marcos ésta es la primera vez que se nombra a los discípulos. Jesús va a Cafarnaum y al entrar, los mira, les llama y ellos le siguen. La lectura de los Evangelios de San Juan (Jn 1,35-51) y de San Lucas (Lc 4,14.38-39; 5,1-11) nos permite ver que, antes de la llamada, Jesús había ya tenido un trato más habitual con estos cuatro discípulos que luego fueron apóstoles. Pero el relato de Mateo lo que muestra es un esquema sencillo: llamada de Jesús y respuesta inmediata del discípulo, que deja lo que tiene entre manos. Un relato fácil de memorizar, al menos en sus pasos principales, y eficaz para la misión. Muy parecidos son los relatos de la llamada a Mateo (Mt 8,9 y par), o al joven rico (Mt 19,16-22 y par, aunque éste se inicia con una pregunta del joven); el de los que quieren seguir a Jesús (Lc 9,57-62), etc.

Lo importante es señalar que en su brevedad el texto no recoge una mera anécdota, sino que enseña lo que se debe tener en cuenta: la llamada del Señor a una nueva misión que tiene como fin la renovación del mundo –a eso alude la expresión «pescadores de hombres»–, la respuesta inmediata, el abandono de lo propio, etc.

3.2.3. *El contexto de la catequesis en la Iglesia*

El capítulo 18 de San Mateo –muy parecido es el capítulo 9 de San Marcos– es llamado «El discurso eclesiástico» y recoge como un prontuario de recomendaciones para la vida de la Iglesia: cómo perdonar los pecados, qué hacer con el que peca y no hace caso a las reconvenciones (es el episodio de la corrección fraterna), qué cuidado han de tener los ministros, los importantes, con los que lo son menos, etc. Es evidente que aquí se han reunido un conjunto de re-

comendaciones de Jesús que se han transmitido en este contexto, aunque muchas veces pueden servir también a otros fines; por ejemplo, la parábola de la oveja perdida, que en San Mateo (Mt 18,12-14) significa el cuidado que hay que tener con el cristiano que se descarría, en San Lucas (Lc 15,4-7) significa a los pecadores que en Jesucristo tienen acceso a Dios.

Ahora bien, estos aspectos de la vida de la Iglesia se mencionan, aunque sea de manera indirecta, en otros lugares. Por ejemplo, el episodio del paralítico de Cafarnaum:

> «Subió a una barca, cruzó de nuevo el mar y llegó a su ciudad. Entonces, le presentaron a un paralítico tendido en una camilla. Al ver Jesús la fe de ellos, le dijo al paralítico: "Ten confianza, hijo, tus pecados te son perdonados". Entonces algunos escribas dijeron para sus adentros: "Éste blasfema". Conociendo Jesús sus pensamientos, dijo: " ¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil decir: 'Tus pecados te son perdonados', o decir: 'Levántate, y anda'? Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar los pecados –se dirigió entonces al paralítico–, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa". Él se levantó y se fue a su casa. *Al ver esto, la gente se atemorizó y glorificó a Dios por haber dado tal potestad a los hombres*» (Mt 9,1-8).

La última frase parece que debe aludir al poder que Dios da a los hombres de perdonar los pecados. Ciertamente, en este caso se refiere a Jesús, pero parece claro –en el contexto de todo cuanto cuenta San Mateo, cuando les da este poder a los discípulos (Mt 18,18)– que en el relato evangélico se tiene presente una nueva perspectiva: la de la Iglesia. También en la Iglesia se actualiza esa acción que antes era de Cristo: hay personas que han recibido de Dios el poder de perdonar los pecados. Y también ahora los hombres se asombran de ese poder.

El repaso podría seguir con otros contextos, como por ejemplo el litúrgico –en los textos en los que se habla de la oración, o de la Eucaristía–, pero lo visto pienso que nos puede servir para dos cosas:

1. Para descubrir que las acciones y las palabras de Jesús se conservaron, ya desde el inicio de la actividad apostólica, con una orientación de significado: eran eficaces para la predicación, para la enseñanza, etc. De ahí, cierta rigidez de las narraciones, el poco interés narrativo por describir la psicología de los personajes, etc., que tienen estos relatos. Todo en ellos parece dirigido a su función, a la misión de la Iglesia.
2. El examen muestra que estas palabras y acciones de Jesús, permeadas de la enseñanza apostólica, estuvieron presentes en la predicación oral de los apóstoles. Sin embargo, por los parecidos entre los Evangelios, es fácil pensar que pronto se pusieron por escrito muchos dichos y hechos de Jesús, como una suerte de prontuarios para la misión.

3.3. *Tercer momento. La redacción de los Evangelios*

Hasta ahora hemos examinado diversos textos en los que se percibe con relativa claridad que los Evangelios recogen la vida de Jesús, pero también la actualización de esos acontecimientos a través de la predicación de los apóstoles sobre Jesús. El tercer momento presente en los relatos evangélicos es el de su composición, el de la redacción de una narración seguida, obra de autores singulares. *Dei Verbum* describe esta operación así:

«Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando el estilo de la proclamación: así nos transmitieron siempre datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los "que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra", lo escribieron para que conozcamos la "verdad" de lo que nos enseñaban (cfr. Lc 1,2-4)».

El texto se refiere a un verdadero trabajo de composición por parte de los evangelistas, que, como verdaderos autores (cfr. *Dei Verbum*, n. 11), escribieron una obra personal. A la hora de abordar la naturaleza de este trabajo, considero que hay cuatro elementos que nos ayudarán a entender este punto. Se refieren al tiempo de la composición de los Evangelios, a los lugares, a las fuentes de las que dispusieron los evangelistas y al modo de composición.

3.3.1. *Tiempo*

La composición de los Evangelios se realizó de manera genérica en los años 60-90 de nuestra era. Esta datación es relativamente sencilla. Los documentos de los Padres y escritores eclesiásticos (Papías, San Ireneo, Clemente de Alejandría, etc.) señalan que en el origen de los Evangelios está la *necesidad de preservar la predicación apostólica*. Éstos son algunos de los textos más importantes que nos ha conservado la tradición:

> «El Evangelio según Marcos se empezó a escribir de la siguiente manera: en tiempos en los que Pedro publicaba la palabra en Roma y exponía el Evangelio bajo la acción del Espíritu, aquellos que en gran número estaban presentes en aquella ocasión *le pidieron a Marcos que, puesto que llevaba mucho tiempo acompañando a Pedro y se acordaba de las cosas que él había dicho, pusiera por escrito sus palabras;* así lo hizo y les dio el Evangelio a los que se lo habían pedido; cuando se enteró de ello Pedro, no dijo nada ni para impedirlo ni para promoverlo. [...] Pero el último de todos, Juan, sabiendo que los hechos externos ya habían quedado claros en el Evangelio, urgido por sus amigos e inspirado por el Espíritu Santo, escribió un Evangelio espiritual» (Clemente de Alejandría, según Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, 6, 14, 5-7).

> «Marcos, que fue intérprete de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque sin orden, lo que recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho. *Porque él no había oído al Señor ni lo había seguido, sino,*

como dije, a Pedro más tarde, el cual impartía sus enseñanzas según las necesidades y no como quien hace una composición de las sentencias del Señor, pero de suerte que Marcos en nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba. [...] Mateo dispuso los discursos [acerca] del Señor en la lengua de los hebreos, y cada uno los interpretó como pudo» (Papías de Hierápolis, según Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, 3, 39, 14-15.16).

«Mateo publicó entre los hebreos en su propia lengua, una forma escrita de Evangelio, mientras que Pedro y Pablo en Roma anunciaban el Evangelio y fundaban la Iglesia. Fue después de su partida cuando *Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito lo que había sido predicado por Pedro. Lucas, compañero de Pablo, consignó también en un libro lo que había sido predicado por éste*. Luego Juan, el discípulo del Señor, el mismo que había descansado sobre su pecho publicó también el Evangelio mientras residía en Éfeso» (San Ireneo, *Contra las herejías*, 3, 1, 1).

«El cuarto Evangelio es de Juan, uno de los discípulos. Cuando sus co-discípulos y obispos le animaron, dijo Juan "Ayunad conmigo durante tres días a partir de hoy, y lo que nos fuera revelado contémoslo el uno al otro". Esta misma noche le fue revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que Juan debería escribir todo en nombre propio y que ellos debían revisárselo» (*Canon de Muratori*).

Estos textos muestran dos cosas: que los Evangelios nacen de los apóstoles –o de sus discípulos inmediatos, pero la fuente autoritativa son los apóstoles–, y que se escribieron en los años en que iban desapareciendo los apóstoles. Por tanto, se puede afirmar que los Evangelios quieren preservar la memoria apostólica sobre Jesucristo.

3.3.2. *Lugar*

Al hablar de los tres momentos presentes en los Evangelios, hemos visto que para el primer momento el lugar en el que había que entenderlo era Palestina, para el segundo, el Impero Romano.

Para el tercer momento, hay que pensar en personas concretas –por ejemplo, Teófilo, para Lucas–, o en comunidades determinadas: una comunidad de cristianos procedentes del judaísmo con gentiles para Mateo, una comunidad de cristianos procedentes de la gentilidad para Marcos y una comunidad de cristianos de Asia Menor para Juan. Sin embargo, un examen de los Evangelios dice más sobre los destinatarios. Sobre todo, en la lectura atenta de los Evangelios llaman la atención dos cosas:

1. Los Evangelios se dirigen a cristianos. No son tratados apologéticos para personas que no conocen el cristianismo. San Lucas dice explícitamente, y *Dei Verbum* así lo recoge, que escribe el texto a Teófilo «para que conozcas la indudable *certeza de las enseñanzas que has recibido*» (Lc 1,4). El Evangelio no es tanto una enseñanza nueva como una verificación o una justificación de la enseñanza ya recibida.
2. Aunque cada uno de ellos se dirige a una comunidad bien determinada, todos tienen presente el destino universal del Evangelio, es decir, están concebidos para ser entendidos por todo el mundo. Incluso el Evangelio sinóptico más particular, San Mateo, tiene presente esta misión universal, como se ve en los mandatos apostólicos.

Estas características se percibirán mejor cuando se repase cada Evangelio en particular. Vamos ahora a otros aspectos.

3.3.3. *Fuentes de los Evangelios*

El texto de *Dei Verbum* que venimos parafraseando dice que los evangelistas trabajaron con diversas fuentes:

1. Cosas que sacaron de la «memoria». Parece que con esta expresión se refiere principalmente a aquellos evangelistas que fueron testigos de la vida de Jesús. Según la tradición, Mateo y Juan. En otros lugares, *Dei Verbum* recuerda que los

mismos apóstoles fueron escritores, y esto se puede aplicar también a los Evangelios: «Los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de salvación inspirados por el Espíritu Santo» (*Dei Verbum*, n. 7), «pues lo que los apóstoles predicaron por mandato de Jesucristo, después ellos mismos con otros de su generación lo escribieron por inspiración del Espíritu Santo» (*Dei Verbum*, n. 18)

2. El testimonio de los que «asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra». Aquí, citando a Lucas, el texto de *Dei Verbum*, n. 18 menciona, si no dos fuentes distintas, al menos dos aspectos distintos de las fuentes: quienes fueron testigos oculares, y quienes fueron ministros de la palabra. También dice que además de escuchar a los testigos y a los ministros de la palabra, contaron con fuentes escritas, ya que los evangelistas escogieron «datos de la tradición oral o escrita». Es decir, el texto supone que parte de aquella predicación apostólica fue puesta por escrito antes de que se compusieran los Evangelios.

Se destaca aquí lo mismo que se ha venido subrayando hasta ahora: la fuente última de los evangelistas es la predicación apostólica. De ahí, también, la autoridad que tuvieron los Evangelios desde el inicio. *Dei Verbum* no teme tampoco repetirse cuando afirma, una y otra vez, que los evangelistas realizaron su obra inspirados por el Espíritu Santo.

3.3.4. *Trabajo de composición*

Finalmente, el texto de *Dei Verbum* habla de lo que de personal puso cada uno de los evangelistas:

«Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando el

estilo de la proclamación: así nos transmitieron siempre datos auténticos y genuinos acerca de Jesús».

Se afirma que hay un trabajo redaccional que consiste en seleccionar, adaptar, etc. Veámoslo con un ejemplo, aunque sea elemental.

> Mt 5,15: «Ni se enciende una luz para ponerla debajo de un celemín, sino sobre un candelero para que alumbre a todos los de la casa».
>
> Lc 8,16: «Nadie que ha encendido una lámpara la oculta con una vasija o la pone debajo de la cama, sino que la pone sobre un candelero para que los que entran vean la luz».

Es fácil ver que el texto de Mateo piensa en una casa de Palestina donde una lamparilla puede alumbrar una estancia y dar reflejo en las habitaciones vecinas, mientras que el texto de Lucas piensa en una casa grande, griega o romana, en la que la luz colocada en un sitio concreto no sirve para iluminarla, aunque sí para orientarse.

A veces no es fácil distinguir si este trabajo es de los evangelistas o si los textos ya venían así de la predicación de los ministros. También es claro que el ejemplo seleccionado es elemental, pero, espero que en otro capítulo se vea con más ejemplos, esta adaptación que se hace al poner por escrito el mensaje afecta también a otros aspectos más importantes. Puede pensarse, por ejemplo, en los contenidos del discurso de la montaña en San Mateo que están repartidos a lo largo del Evangelio de San Lucas, etc. En las lecciones que tratarán de los evangelistas, se aludirá a este aspecto más de una vez.

La otra característica notable que subraya el texto de *Dei Verbum* se refiere al estilo de los Evangelios. Los Evangelios, dice, mantienen el estilo de proclamación. Es lo mismo que decir que no pretenden ser una crónica histórica, ni una apología, ni una biografía, etc. Lo que hacen es reproducir lo más fielmente posible la proclamación apostólica de Jesucristo como único salvador de la humanidad.

4. Conclusión

A lo largo de este capítulo se han visto bastantes cosas; otras muchas han quedado en el tintero. De todas formas, pienso que de lo que se ha examinado se pueden extraer unas consecuencias eficaces para el estudio y también para la lectura de los Evangelios.

a) Es muy importante no confundir los tres momentos. Los Evangelios son fieles a las acciones de Jesús, pero a través de la predicación apostólica y teniendo presentes a sus destinatarios. Así, por ejemplo:

1. No es necesario afirmar que el Sermón de la Montaña, tal como viene recogido por San Mateo (Mt 5,1-7,29) en su Evangelio, fuese predicado así exactamente por Jesucristo. Algunos autores piensan que ambos evangelistas se podrían referir a dos discursos distintos. Sin embargo, parece más fácil pensar que San Mateo, con ocasión de ese discurso inaugural del ministerio de Jesús –que Lucas (cfr. Lc 6,17-49), por su parte, ha recogido con más brevedad: los 111 versículos de Mateo son 33 en el tercer Evangelio–, ha reunido las enseñanzas de Jesucristo que pueden considerarse la *renovación de la Ley con una justicia mayor que la de escribas y fariseos* (Mt 5,20). Pero esto no debe tomarse como una genialidad de San Mateo. Lo que Mateo expresa de esa manera es la doctrina que viene del mismo Cristo, predicada por los apóstoles y que él expone así para sus destinatarios.

2. Lo mismo podría decirse a propósito de otros lugares. Por ejemplo, el capítulo 10 de San Mateo –como el capítulo 6 de San Marcos– recoge una especie de regla de la misión apostólica. Si se lee el texto despacio, puede verse que muchos de los contenidos convendrían mejor al mandato del final del Evangelio, o a otros lugares de la actividad de Jesús con los doce. San Mateo los reúne aquí formando una es-

pecie de protocolo de la misión apostólica que sirve para ese momento y para toda la vida de la Iglesia.

b) La segunda consecuencia importante afecta a la manera de leer los pasajes concretos de los Evangelios. Estos pasajes, antes que parte de la narración evangélica, han sido parte de la enseñanza, parte de la liturgia, etc. Y han sido enseñanza en la proclamación apostólica, que ha predicado el Evangelio. Por tanto, en la medida en que, con la ayuda del Espíritu Santo, nos esforcemos por entender lo que los apóstoles y los ministros de la palabra quisieron decir, en esa medida seremos capaces de escuchar la misma palabra de Dios predicada por los apóstoles, pues los Evangelios, como todas las Sagradas Escrituras «inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los profetas y de los apóstoles» (*Dei Verbum*, n. 21).

4.
Las metodologías

Juan Luis Caballero

Introducción

Como ya se ha visto, *Dei Verbum*, n. 19 resalta la importancia que en el proceso de composición de los Evangelios tienen tanto la predicación de los apóstoles como la labor de los redactores que la han puesto por escrito. A través de estos escritos, Dios nos ha querido manifestar una verdad, un aspecto de la Revelación. Pero ¿cuál? Para saber qué es lo que Dios ha querido comunicarnos tenemos que averiguar primero *lo que han querido decir los autores de los textos* (*Dei Verbum*, n. 12). Y para saber qué es lo que han querido decir los autores de los textos es necesario estudiar en su contexto histórico la obra que han llevado a cabo: sus fuentes, su labor redaccional, etc. Y es precisamente aquí donde podemos encuadrar las diferentes metodologías exegéticas que se han sistematizado ya desde el siglo XVII, pero especialmente en los siglos XIX y XX.

El siglo XVIII presenció la aparición de la llamada exégesis crítica: «crítica» respecto de la tradición recibida, y «crítica» desde un punto de vista metodológico, porque aplica los mismos instrumentos que a otras obras del pasado; sin embargo, paradójicamente, sin ser crítica sobre sí misma.

Los primeros pasos se dieron en el estudio del Antiguo Testamento, pero luego le llegó el turno al Nuevo. Estos estudios se

han llevado a cabo en dos ámbitos principales: el llamado diacrónico y el llamado sincrónico.

a) El diacrónico se centra en la historia o formación del texto. Aquí se encuadran la crítica textual, la crítica histórica, la crítica de las fuentes, la crítica de las formas y la crítica de la redacción.

La *crítica textual* afronta directamente el problema del texto original. Este tipo de estudios ya se hacía, por ejemplo, en el Renacimiento, a la hora de intentar delimitar los textos de las obras *clásicas*. Con frecuencia los diferentes manuscritos no transmitían el mismo texto, y esto hacía necesaria una selección entre las variantes.

Los siglos XVII y XVIII vieron aparecer el resto de las aproximaciones diacrónicas. Cronológicamente, en primer lugar aparecieron la crítica literaria o *crítica de las fuentes* y la *crítica de las formas*, dos tipos de estudios que se ocupan de los *estadios literarios* que preceden a la formación final del texto. Se centran en las tradiciones orales y escritas anteriores al texto.

Ya en el siglo XX, apareció la *crítica de la redacción*, cuyo objeto de estudio es el texto en su *forma final*.

Una rama diferente de la investigación, anterior a la crítica de las fuentes, es la *crítica histórica*, que se ocupa no de la historia de los orígenes del texto, sino de la historia que está detrás del texto. De lo que se trata es de llegar, partiendo de la forma actual y de los estadios de desarrollo, a los hechos y acontecimientos de que habla el texto.

b) El estudio sincrónico se refiere al texto como una *unidad coherente en un momento determinado del tiempo*, prescindiendo de su evolución histórica. Los trabajos que se encuadran en este ámbito tratan de estudiar las relaciones entre los elementos constitutivos de un texto y sus líneas de significado. Los análisis más importantes utilizados hoy día en este ámbito son el narrativo, el retórico y el semiótico.

Por último, mencionemos un acercamiento que se abierto paso sobre todo desde 1960 en los estudios literarios, y que también ha encontrado su aplicación en los estudios bíblicos: la historia de los efectos del texto o *Rezeptionsgeschichte*. Esta corriente busca investigar cómo influyen las interpretaciones que se han dado a un texto a lo largo de la historia en la comprensión actual de dicho texto, teniendo en cuenta que este influjo no supone un cambio en su sentido, sino una profundización y actualización. Aunque su utilidad práctica en los estudios bíblicos está aún por demostrar, parece que puede aportar datos interesantes, ya que tiene en cuenta de modo científico a la tradición a la hora de leer, recibir y transmitir un texto.

1. Etapas preparatorias del análisis: la crítica textual

El primer paso para leer un texto es fijar el texto mismo. En el caso de textos antiguos no contamos con los originales, sino con copias. Y las copias no siempre coinciden. La labor que intenta elucidar el texto original se denomina *crítica textual*.

Por lo que respecta al Nuevo Testamento, contamos con multitud de textos manuscritos y de citas en las obras de los Padres de la Iglesia; además, en diferentes idiomas, como el griego, el latín, el siriaco o el copto. El caso del Nuevo Testamento es especialmente complicado: hay unos 59 manuscritos que lo contienen entero, y unos 2.000 que transmiten tan sólo los Evangelios. Entre estos, ninguno concuerda exactamente en todos los detalles con otro. La labor de la crítica textual consiste, pues, en determinar cuál es el texto más fiable, seleccionando o valorando las diferentes variantes. Este estudio, además, nos sirve también para verificar el cuidado con que la tradición ha transmitido algo tan central como es el texto bíblico.

De todos modos, en el caso del Nuevo Testamento también debe decirse que la mayor parte de las variantes son intrascenden-

tes para el sentido del texto, y que se deben a errores de los copistas, incomprensiones en la lectura de un texto al copiarlo, deseos de corregir, explicar o glosar, etc. Como dijo Hort, un famoso estudioso del siglo XIX, 7/8 partes del texto del Nuevo Testamento no plantean ningún problema textual, y en el resto hay tan sólo divergencias de poca importancia. En resumen, sólo 200 de entre las casi 200.000 variantes conocidas tienen cierta relevancia.

Un ejemplo sencillo pero ilustrativo: la segunda parte de Lc 9,10. La traducción de la Sagrada Biblia editada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra dice: «Cuando volvieron los apóstoles, le contaron todo lo que habían hecho; y, tomándolos consigo, se retiró aparte hacia una ciudad llamada Betsaida». Los testimonios más importantes dicen «hacia una ciudad llamada Betsaida», pero en otros manuscritos o citas de los Padres podemos encontrar también las siguientes lecturas: «hacia un pueblo denominado Betsaida», «hacia un lugar desierto», «hacia un pueblo llamado Betsaida, hacia un lugar desierto», «hacia un lugar desierto de la ciudad llamada Betsaida», «hacia un lugar llamado Betsaida», «hacia un lugar de la ciudad llamada Betsaida»; o simplemente se omite todo. La crítica textual, siguiendo una serie de criterios, tratará de dilucidar cuál es el texto con más probabilidades de ser el original.

2. La diacronía o (pre)historia del texto

Una vez determinado el texto, comienza el análisis propiamente dicho. Para ello contamos con una serie de metodologías. Unas se encuadran en la llamada *diacronía* o análisis diacrónico. La palabra diacronía, de origen griego, significa «a través» o «a lo largo del tiempo», y, en nuestro caso, hace referencia a los orígenes o formación histórica de los textos que estamos estudiando.

Cuando hablamos de una obra escrita esto es más fácil de entender. Normalmente un libro no se escribe de un tirón. Antes hay

una selección de material, escrito u oral, propio o prestado. Después se establece entre ellos un orden, según una idea del redactor. Por último, se pone por escrito. El estudio de este proceso nos puede llevar así a preguntarnos por las fuentes de las que se ha servido el redactor de una obra escrita, por las formas literarias en las que se expresa ese material, por la forma y las capas de redacción de dichos relatos.

En cuanto a los Evangelios en general, y a los sinópticos en particular, el estudio de este proceso es más interesante, si cabe, porque podemos comparar tres textos que hablan de lo mismo pero de un modo diferente. El análisis del «qué» y del «cómo» de cada evangelista nos puede llevar a un «porqué»: *la idea o mensaje que quiere transmitir el autor final del texto y, por tanto, su propia concepción o teología acerca de lo que está escribiendo*. Así se entiende mejor que un presupuesto fundamental de la diacronía es que *comprender un texto equivale a reconstruir su origen* y reconocer las distintas fases de su formación.

A continuación trataremos una a una las diferentes corrientes que se integran en el análisis diacrónico. Las veremos según el orden cronológico de su aparición, que no tiene por qué coincidir con el orden de su aplicación a los textos. Además, ha de tenerse en cuenta que la aparición o sistematización de cada una de estas corrientes no ha suprimido las que ya había. Simplemente hay una prevalencia de una en el tiempo, y que normalmente integra o supone los presupuestos o los resultados de las anteriores.

2.1. *La crítica de las fuentes o «crítica literaria»*

Los Evangelios sinópticos son tres: Mateo, Marcos y Lucas. Se les llama sinópticos porque, puestos uno al lado del otro, en un golpe de vista (*syn-opsis*), se perciben enseguida diferencias y semejanzas. A veces relatan cosas distintas; a veces lo mismo, pero de modo distinto. San Juan coincide en algunos episodios con los si-

nópticos, pero, en general, cuenta cosas que no están recogidas en los otros tres Evangelios. Uno podría preguntarse entonces: ¿qué fuentes han usado estos relatos?; ¿hay una única fuente?

Estas preguntas ya fueron planteadas y respondidas en los inicios del cristianismo por autores como Orígenes, en el siglo III, con su *Contra Celso*, o San Agustín, a inicios del siglo V, con su *De consensu evangelistarum*. La crítica de las fuentes recogió, muchos siglos después, el relevo de estos planteamientos, aunque postulándolos de un modo nuevo, con independencia de la tradición recibida. Con estos estudios vino a la luz la primera de las corrientes histórico-crítica.

La crítica de las fuentes lo que plantea es estudiar las *tradiciones escritas* que se encuentran en la prehistoria de estos textos, reconstruyéndolas en la medida de lo posible e investigando sus «acentos» y la «situación vital» en la que han aparecido. Concretamente, postula que el Antiguo Testamento hace referencia a una serie de tradiciones y a los ambientes en los que han aparecido y se han desarrollado. Por ejemplo, las tradiciones que habrían originado el Pentateuco serían la sacerdotal, la profética, etc. Por lo que respecta al Nuevo Testamento, estos estudios son más abundantes cuando tratan de las fuentes de los sinópticos, estudio éste que ha derivado en la llamada «cuestión sinóptica». Nos detendremos en ellos.

En líneas generales, los autores que se han dedicado a la crítica de las fuentes hablan, por lo que respecta a los Evangelios sinópticos, de la existencia de:

1. Un material común a los tres, llamado de *triple tradición*. Por ejemplo: los relatos de la Pasión o el milagro de la tempestad calmada. En general, incluye casi todo el Evangelio de Marcos.
2. Un material común a Mateo y Lucas, ausente de Marcos, llamado de *doble tradición*, que se denomina en muchos manuales «Q» (esta letra es la abreviatura de la palabra alema-

na *Quelle*, que significa «fuente»). Por ejemplo: el discurso de la montaña.

3. También hay un material *propio de cada evangelista*: el que más tiene es Lucas (unas 50 perícopas, como, por ejemplo, las parábolas del buen samaritano y del hijo pródigo); luego Mateo (unas 30 perícopas, como, por ejemplo, el pasaje de la adoración de los magos); y por último Marcos (son muy pocas, como, por ejemplo, la curación del sordomudo de Mc 7,2-37).

Junto a esto, también se ve una diferencia en cuanto a la *sucesión* y al *orden* del material y en cuanto a la *formulación*. Por una parte, en ocasiones coincide, a grandes rasgos, el orden de lo narrado en Mateo, Marcos y Lucas, pero, por ejemplo, cuando el orden cambia, entre ellos se da la peculiar característica de que Mateo y Lucas nunca coinciden frente a Marcos. Por otra, Mateo y Lucas suelen tener un mejor estilo frente a Marcos en los pasajes comunes.

Teniendo en cuenta estos datos, a lo largo de la historia se han sostenido diversas teorías que tratan de explicar el tema de las fuentes:

a) San Agustín, en su *De consensu evangelistarum*, resumiendo lo dicho por otros Padres de la Iglesia, plantea una hipótesis basada en el *orden canónico* de los libros: Mateo fue el primero, Marcos hizo un resumen teniendo presente la predicación de Pedro, y Lucas escribió el Evangelio para los paganos:

> «Estos cuatro evangelistas son conocidísimos en todo el orbe de la tierra. [...] Éste es el orden en que escribieron, según se acepta tradicionalmente: el primero Mateo, luego Marcos, en tercer lugar Lucas, y por último Juan. En consecuencia, fue uno el orden por lo que a conocer y anunciar el Evangelio, y otro por lo que a escribirlo se refiere. En su conocimiento y anuncio fueron los primeros quienes, siguiendo al Señor, presente corporalmente, le oyeron hablar y le vieron obrar, y fueron enviados por él en persona a evangelizar. En

cuanto a ponerlo por escrito –que hay que creer que aconteció por mandato divino–, ocupan los lugares extremos dos de los elegidos por el Señor antes de su pasión: Mateo el primero, Juan el último. Los dos restantes no pertenecían al número de aquéllos; no obstante, habían seguido a Cristo que hablaba en ellos, por lo que han de ser abrazados como hijos» (*De consensu evangelistarum*, 1,1-2).

b) Las primeras hipótesis críticas, que datan del siglo XVIII, postulan fundamentalmente dos tipos de relaciones entre los Evangelios: unas hablan de *interdependencia* entre ellos; otras, de *fuentes independientes anteriores*.

1. Entre las primeras, una de las más difundidas hoy día es la que postuló el alemán Johann Jakob Griesbach (1745-1812): según él, Mateo habría sido el primero en escribir; Lucas, conociendo a Mateo, habría escrito después su relato; por último, Marcos, conociendo los otros dos, habría redactado el suyo. Ésta es una teoría formal; coincide en el fondo con la de San Agustín, aunque cambiando el orden de los Evangelios. F. Baur, fundador de la escuela liberal de Tubinga, quiso ver aquí confirmada su teoría acerca de la primera iglesia: en ella habría existido una corriente judaizante, recristalizada en el Evangelio de Mateo, y una helenizante, reflejada en el Evangelio de Lucas; el Evangelio de Marcos sería como una síntesis «católica».
2. Entre las segundas, una de las más seguidas, sobre todo hasta 1970, ha sido la de Oxford, desarrollada entre finales del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX. Burnett Hillman Streeter, en su libro *The Four Gospels: A Study of Origins*, de 1924, la formula del siguiente modo: en el origen de los Evangelios hay cuatro fuentes independientes: «Q» (versículos comunes a Mateo y Lucas), «L» (fuente original de Lucas), «M» (fuente propia de Mateo), Marcos (compuesto en Roma hacia el año 66). La combinación de L más Q habría dado origen al Proto-Lucas. Este Proto-Lucas,

más Marcos, más un documento recogido ahora en Lucas 1-2, habría dado origen al actual Lucas. Más tarde, la combinación de Q más M más Marcos habría originado el Evangelio de Mateo.

La hipótesis señalaría las diversas etapas en las que se forjó el cristianismo primitivo. Hoy día, los seguidores de esta teoría, en general, trabajan con el presupuesto de base de la existencia originaria de una fuente Q y de Marcos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esto no es más que una hipótesis de trabajo: es importante no confundir *explicaciones* con *pruebas*.

Como conclusión podemos decir que actualmente:

a) Se tiende a disociar, en lo posible, los aspectos literarios de los aspectos ideológicos o históricos.

b) Se tienen presentes las diversas teorías a la hora de enfrentarse a los textos –ya que todas tienen cierto fundamento–, y se propone la que podría explicar mejor el significado de un texto determinado.

2.2. *La crítica de las formas o «Formgeschichte»*

La crítica de las formas es, en la práctica, la rama de los métodos histórico-críticos que más ha influido en el siglo XX, tanto en la exégesis como en los comentarios bíblicos. De hecho, es la temática que se encuentra de fondo en *Dei Verbum*, n. 19. En sus orígenes, sus máximos representantes han sido, por lo que respecta a los Evangelios, Martin Dibelius, Karl Ludwig Schmidt y Rudolph Bultmann, que publicaron sus primeros desarrollos sistemáticos justo después de la primera guerra mundial, los dos primeros en 1919 y el tercero en 1921.

Estos autores, además de asumir los criterios de la crítica de las fuentes, postularon la existencia de una *etapa oral* anterior a los

Evangelios escritos, consistente en *la predicación de las palabras y los hechos de Jesús*, y llevada a cabo en *diferentes contextos*: litúrgico, de predicación a los paganos, de predicación a los judíos, de controversia, etc.; la mayor parte se habría dirigido a cristianos. Según ellos, la predicación se sirvió de las llamadas formas menores (literatura popular), asociadas a unos *contextos u ocasiones determinadas* (*Sitz im Leben*), las cuales transmitidas oralmente, desarrolladas e interpretadas, pasaron a formar parte de los Evangelios escritos, ya separadas de sus contextos originales. Los Evangelios serían, de este modo, como *antologías o colecciones de pequeñas unidades literarias* –por ejemplo: dichos, parábolas, historias de curaciones, exorcismos– que podrían ser aisladas unas de otras. La crítica de las formas lo que trataría es de reconstruir la forma original de esas unidades y los contextos de uso.

Aunque Bultmann y Dibelius denominan y clasifican estas formas de un modo ligeramente diferente, en general, las podemos dividir en «transmisión de palabras» y «transmisión de acciones».

a) Dentro de la *transmisión de palabras* tenemos las *parábolas* (por ejemplo, la de la oveja perdida de Lc 15), los *dichos* (por ejemplo, la instrucción sobre la reconciliación de Mt 6,14-15: «Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas») y las *parénesis* o exhortaciones (Mt 18,10: «Guardaos de menospreciar a uno de estos pequeños; porque yo os digo que sus ángeles, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos»). Bultmann clasifica los dichos en *sapienciales* (Mc 3,24-26: «Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir. Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no podrá subsistir. Y si Satanás se ha alzado contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, pues ha llegado su fin»), *proféticos* (Lc 7,22-23: «Y les respondió: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres

la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!"»), *legales* (Mt 5,31-32: «También se dijo: El que repudie a su mujer, que le dé acta de divorcio. Pues yo os digo: Todo el que repudia a su mujer, excepto el caso de fornicación, la hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio»), los que empiezan con «yo os digo» y *comparaciones* (Mc 8,35: «Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará»). Los dichos, además, no transmitirían normalmente grandes discursos.

b) En cuanto a la *transmisión de acciones*, la categoría principal sería la de los *paradigmas* o *apotegmas*, que son una mezcla de dichos y hechos. Dibelius los llama «paradigmas» y Bultmann «apotegmas». Son narraciones breves y simples, dirigidas a un final, que es el que las redondea. Por ejemplo, el relato del joven rico (Mc 10,17-31), donde Jesús dice: «¡Qué difícilmente entrarán en el Reino de Dios los que tienen riquezas!»; el de Marta y María (Lc 10,38-42), que concluye con «Pero una sola cosa es necesaria»; el de los publicanos y pecadores, que acaba con «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13).

En este grupo hay, además, otras categorías menos importantes, como son las historias de *milagros*, en las que, según Dibelius, el milagro es la enseñanza (como en los casos de Jairo, Bartimeo o la curación del leproso de Mc 1,40-45), y hay que «buscarla» en el mismo relato, porque tiene carácter narrativo; las *leyendas* (las que señalarían como actúa Dios a través de la figura de Jesús; por ejemplo, Jesús a los 12 años en el Templo); los *mitos* (categoría específica de Dibelius: serían las referencia a Jesús como figura divina; por ejemplo, la Transfiguración); etc., cuya denominación concreta depende más bien de los prejuicios del que la proponga.

Podemos decir que este método funciona con dos presupuestos centrales, ligados a lo que llaman *Sitz im Leben*. Por una parte, se presupone que estas formas, *anónimas*, circulaban ya en la primera comunidad, de tal modo que los evangelistas habrían sido meros «recopiladores». Por otra, que estas formas no tendrían como pri-

mera finalidad conservar el recuerdo de los acontecimientos ocurridos al Jesús histórico, sino la predicación.

La Pontificia Comisión Bíblica ya hizo explícito, en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de 1993, que la «historia de las formas», en un primer momento, suscitó fuertes reservas, ya que estudiaba los textos bajo el prisma de la historia de las religiones. Según este presupuesto, aquella Iglesia primitiva no habría tenido miedo a mitologizar a Jesús, y los textos serían un fruto de ese proceso; los predicadores, personas anónimas, habrían funcionado de un modo carismático, construyendo las formas según sus necesidades.

A este respecto, hay que señalar que las ideas de la crítica de las formas ni siquiera desde un punto de vista sociológico están planteadas con objetividad. La Iglesia desde el principio fue *autocrítica* y *autoritativa*, aceptando o rechazando sin ningún tipo de arbitrariedad lo que fuera acorde o disconforme con los hechos que habían sucedido. Bultmann, concretamente, se concentra casi exclusivamente en la creatividad «funcional» de estas formas, según la situación y las necesidades ambientales (*Sitz im Leben*) de la evangelización llevada a cabo por comunidades cristianas más antiguas. Sin embargo, el origen y el uso de los relatos es «intraeclesial», y se encuentra ya en la liturgia, por ejemplo.

A la crítica de las formas podrían hacérsele otras críticas menores, como el hecho de que no se encuentra una completa coherencia en la propuesta de las distintas «formas». Además, podríamos plantearnos otras dudas razonables: si, como ellos dicen, todo era oral, ¿por qué está escrito? Estos ejemplos muestran una de las carencias técnicas más importante del método: su poco apoyo en el texto.

En conclusión: es cierto que la crítica de las formas sigue siendo una referencia importante, pero no se puede dejar de tener en cuenta que algunos de sus resultados tal vez estén viciados de partida. Esta idea quizá puede ilustrarse viendo cómo la exégesis protestante tiene tendencia a ver descrita en el Nuevo Testamento una diversidad de las iglesias, cosa que probablemente no es más que

una consecuencia de lo que sus autores viven en el momento presente. También es verdad, como se ha visto en el capítulo anterior, y se mostrará a lo largo de este trabajo, que esta crítica ha llamado la atención sobre aspectos no desdeñables de los Evangelios, y que, practicada con prudencia, no sólo es útil, sino también necesaria para una mejor comprensión de los textos sagrados.

2.3. *La crítica de la redacción o «Redaktionsgeschichte»*

A mediados del siglo XX se contaba ya con un método histórico bastante enriquecido por la suma de las aportaciones de la crítica textual, la crítica de las fuentes y la crítica de las formas. Sin embargo, entre 1950 y 1960, se replanteó de un modo científico la labor de los redactores en la composición de los Evangelios. La crítica de las formas subrayaba el proceso de la *tradición oral* de pequeñas unidades literarias, en su carácter *anónimo y popular*, considerando a los evangelistas unos meros *recopiladores*. Pero profesores como Hans Conzelmann, Willi Marxsen o Günther Bornkamm, quisieron poner de relieve los distintos énfasis que los *redactores* de los Evangelios concedían a las tradiciones que habían utilizado en sus obras, cosa que hicieron modificando y enlazando su material, componiéndolo de un modo significativo, es decir, dándoles un sentido particular. Estos énfasis, según ellos, estaban determinados por su situación y por la situación particular de su público inmediato, esto es, sus lectores. De modo general, se puede afirmar que la crítica de la redacción sigue a la crítica de las formas y la complementa, y esto en casi todos los aspectos. Para situar al lector, podría decirse que el nacimiento de la crítica de las formas coincide cronológicamente con la etapa que en el capítulo primero se ha caracterizado por el pesimismo sobre el carácter histórico de los Evangelios. Las formas en Bultmann, por ejemplo, están al servicio de exponer cómo los textos del Nuevo Testamento muestran la fe en Jesús de las comunidades donde nacen esos textos. Pero el mé-

todo, bien purificado, puede servir para describir lo que en el capítulo segundo hemos denominado segundo momento presente en la composición de los Evangelios, el que describe la predicación apostólica. De manera semejante, la crítica de la redacción coincide con el cambio de actitud hacia los Evangelios, cuando se confía en su valor histórico. Además, metodológicamente, tiene aspectos que hacen al método eficaz para descubrir el tercer momento presente en la composición de los Evangelios: el de la obra de los evangelistas.

Aunque esta orientación redaccional de los estudios ya la podemos ver en San Agustín, el primer estudio sistemático importante apareció en 1948, con la publicación por parte de Bornkamm de un artículo en el que hacía ver cómo el relato de la tormenta en Mt 8,23-27 era una *enseñanza* sobre la «fe pequeña» de los discípulos, mientras que en Mc 4,35-41 era un *milagro*, cosa que en Mateo se conseguía con ligeras modificaciones en la redacción del acontecimiento. Después, y de un modo más metódico, Conzelmann publicó, primero en 1952 en forma de artículo y después en 1954 como volumen, su obra *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*. En 1956, Willi Marxsen escribió, en la misma línea, *El evangelista Marcos. Estudios para una historia de la redacción del Evangelio*, y, en 1959, Wolfgang Trilling, *El verdadero Israel. Estudios para una teología del Evangelio de Mateo*.

Ya hemos mencionado que la finalidad de este análisis consiste en destacar y explicar la *contribución particular* de cada redactor. Para conseguirlo habría que fijarse, por una parte, en la *composición general de los Evangelios* y, por otra, en sus *elementos de estilo*. Para ilustrar lo primero, podemos fijarnos en cómo Mateo dibuja a Jesús como maestro, cosa que hace poniendo el Sermón de la Montaña justo después de la elección de los discípulos. En Marcos, sin embargo, lo primero son los discípulos. En Lucas, un aspecto determinante lo encontramos en el «camino a Jerusalén». También es interesante ver cómo se acentúan algunos aspectos en cada uno de los Evangelios: en Lucas, la oración; en Mateo, las obras, etc.

Tal y como está planteada, la crítica de la redacción supone los resultados de la crítica de las fuentes y de las formas. El método se articula en estos pasos: análisis individual de cada pasaje, análisis de los enlaces entre ellos, y análisis de la composición del texto.

Esta investigación puede aportar datos muy interesantes, como la perspectiva teológica de cada autor o el contexto histórico en que cada autor escribe su libro, aunque no se deben ignorar sus límites, tales como una excesiva dependencia de la teoría de las fuentes, cierto escepticismo histórico, exageraciones, subjetivismo, etc. A título de ejemplo, habría que recordar que Conzelmann o Marxen, influidos por su propia visión teológica, le conceden tanta importancia a la orientación de sus respectivos evangelistas, que en ocasiones parecen tenerlos como los fundadores del cristianismo.

3. La sincronía o unidad del texto

Una vez vistos los métodos histórico-críticos nos queda por analizar una serie de métodos complementarios, que se han desarrollado, aplicados a la Escritura –ya que su origen no es propio de la teología, sino de las ciencias literarias en general–, fundamentalmente en la segunda mitad del siglo XX: los métodos *sincrónicos*. Una imagen de M.H. Abrahams nos servirá para poner de manifiesto, con pocas palabras, en qué consiste esta complementariedad. Como ya hemos podido comprobar, la metodología histórico-crítica es como una ventana que nos sirve para ver *qué es lo que hay detrás* de los textos. Los métodos sincrónicos, sin embargo, no prestan atención a lo que hay detrás, sino que, en cierto modo, los podríamos asemejar a un cuadro, donde lo que importa es *analizar lo que allí está representado*, los puntos de luz, las perspectivas, etc. Estos detalles son los *elementos significativos* que se estudian, que son diferentes de los contextuales. El cuadro en sí se ve ya como cosa acabada, y eso es lo que interesa, aunque en él hayan intervenido muchas manos, usando productos diferentes, etc. Teniendo esto en

cuenta es más fácil entender el porqué de la palabra *sincronía*, expresión que en griego significa *contemporaneidad*, como para hacer ver que lo que se privilegia es el aspecto *significativo* del texto en cuanto tal, por encima del *histórico*.

Una gran virtualidad de estos métodos es que ofrecen un marco adecuado para mostrar la perennidad del texto bíblico. Sin embargo, merece la pena recalcar que estos análisis son verdaderamente eficaces en cuanto complementarios al método histórico, el cual debe siempre conservar su primacía, ya que la revelación se ha dado en la historia.

Los análisis de este tipo que más resultados han aportando en los últimos años a la exégesis bíblica han sido el *narrativo*, el *retórico* y el *semiótico*. De todos modos, hay que tener en cuenta que no hay un modelo específico acuñado por la crítica bíblica según los métodos sincrónicos. Aquí expondremos los principios generales.

3.1. *El análisis narrativo*

El gran auge que ha experimentado el análisis narrativo en los últimos decenios se entiende si tenemos en cuenta que la investigación nunca vive al margen de la cultura. Es cierto que estos estudios sobre la narración son muy antiguos; de hecho, una de las obras claves al respecto es la *Poética* de Aristóteles, escrita en el siglo IV a. C. Pero es precisamente en el contexto contemporáneo, cuando la teoría narrativa ha experimentado un gran desarrollo, influyendo de modo decisivo también en los estudios bíblicos. No podía ser de otra manera, dado el carácter narrativo de gran parte de los textos de la Sagrada Escritura.

Elemento clave de este análisis es el concepto de «narración». En general, podemos definir narración como la *descripción de una acción*. Toda acción supone un *antes* y un *después*; es decir: tenemos una *situación inicial*, después una *acción* determinada (palabras, hechos, etc.) y, en consecuencia, una *situación final*. Así, el concepto

de «cambio» es central en la narración. Ese cambio lo originan unos agentes que actúan en unas determinadas circunstancias. Cuando examinamos los relatos evangélicos, sea de un modo global, sea en algunos de los episodios, constatamos, además, otro aspecto importante para el análisis narrativo: el lector, normalmente, ya sabe lo que va a suceder; al narrador lo que le importa no es «qué» sucede, sino «cómo» sucede y «por qué». En la respuesta a estas preguntas es donde normalmente se encuentra el mensaje del relato. Pongamos un ejemplo sencillo. El capítulo cuarto del Evangelio de San Juan nos relata el encuentro entre Jesús y una samaritana al borde del pozo de Sicar. La mujer samaritana ha ido simplemente a buscar agua al pozo, pero después de la conversación con Jesús no sólo inicia el camino de su conversión, sino que se convierte además en apóstol que va a anunciar lo que ha visto y oído, al «posible» Mesías, a los habitantes de su pueblo. Al final, éstos también creerán al escuchar a Jesús. El cambio en la samaritana ha sido originado por ese «encuentro personal» con Jesús, que ha removido su conciencia haciéndole reflexionar sobre su vida pasada, la necesidad del agua para una nueva vida, y sobre su condición de Mesías: Jesús se ha «autorrevelado» a la samaritana (y, por tanto, al lector) al revelarle a ésta cómo es ella misma.

Parece claro que un relato no puede describir todo tal y como ha sucedido; eso sería más bien una película «a tiempo real», algo poco factible en la práctica. Los relatos normalmente individúan y *seleccionan* unos hechos y unos personajes, que pasan a ser *dispuestos* de un modo determinado en el relato. Sin embargo, en esa selección, en esa disposición y en ese relatar, el narrador influye de manera determinante, ya que el relato está íntimamente unido a un modo de entender la realidad y a un mensaje que se quiere transmitir. El análisis que sepa individuar y describir, como en un repertorio sencillo de acciones y de personajes, los elementos que intervienen en los Evangelios nos ayudará a comprenderlos mejor.

En este análisis, como se podrá comprobar por los siguientes ejemplos, será central el estudio de la sucesión de los hechos que se

relatan, ya que esa dinamicidad es guía del sentido del relato, y el *punto de vista* del narrador, a través del cual se influye en la historia narrada, al mostrarla según la perspectiva particular desde la que se refieren los acontecimientos.

Veamos unos ejemplos:

a) En la parábola de Lázaro y el rico (Lc 16,19-31) podemos individuar dos partes, que guían la comprensión de la narración: una de ellas describe al rico y a Lázaro en vida; la otra les describe ya muertos. La muerte marca un punto de inflexión en sus vidas, pero es algo más que eso: lo que se dice en la parábola una vez muertos es la clave explicativa de lo que sucedió en vida. Cuando ambos mueren, no se sabe muy bien por qué uno es tan severamente castigado y el otro premiado. Las palabras de Abrahán, vehículo de las palabras de Dios, nos guían en la comprensión del relato. El texto nos hace ver que la muerte no sólo marca el inicio de un juicio, relacionado con lo que uno ha hecho en vida, sino que además sella las situaciones humanas: el rico no se queja de su castigo, porque admite que es culpable, pero quiere seguir sirviéndose del pobre para su utilidad personal. Además, el rico sigue llamando padre a Abrahán, pero es evidente que, aunque éste le llama hijo, no ha recibido la herencia: en vida no ha sido pues un verdadero hijo de Abrahán. El rico, que conoce a Lázaro por su nombre, no ha atendido al pobre en vida. Pero el veredicto se basa en algo que va más allá: el rico, al igual que sus hermanos, no ha pueso su confianza en la revelación ordinaria que Dios ha querido para todos los hombres, Moisés y los profetas, sino que ha puesto su confianza en los bienes terrenos. Además, sólo se muestra dispuesto a creer en una revelación personal a través de un muerto que cuente lo que ha visto en el Sheol y que sea ya conocido para él, como seguramente lo es Lázaro para los hermanos del rico. Sin embargo, para Abrahán y, por tanto, para Dios, aquel que no ha querido seguir el camino ordinario, no podrá seguir el extraordinario.

b) Con el relato del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20) podríamos hacer un análisis parecido. El hombre poseído con el que se encuentra Jesús vivía como un animal, pero después de su en-

cuentro, se convierte en apóstol: va a predicar, aunque no con Jesús, sino a los suyos. El relato nos habla así no sólo del poder de Jesús, sino también de lo que significa ser discípulo suyo: no todos deberán seguir el mismo camino. Dos ideas quedan recalcadas: Jesús cura para que los sanados se conviertan en discípulos; Jesús quiere renovar Israel desde Israel mismo. El endemoniado curado es pagano, y por eso es enviado a predicar a los paganos.

c) Por último, hagamos una breve referencia a la construcción narrativa de los personajes de los Evangelios. El Evangelio según Marcos delinea perfectamente su visión de Pedro. En esta figura se da una evolución muy significativa: va desde una persona que se entrega de una forma fundamentalmente voluntariosa e irreflexiva, hasta una persona que es consciente de su debilidad cuando «recuerda» su traición. A este proceso contribuye de un modo determinante cómo trata Jesús al apóstol mientras están juntos: después de los errores de Pedro, Jesús vuelve a acogerle, mostrándole su misericordia. Al final, después de las tres negaciones, Pedro «recordará», y empezará a ser la columna de la Iglesia que Jesús busca: se sabrá débil, pero obrará a través de la fuerza de Jesús.

Valgan estos ejemplos que, obviamente, no hemos analizado en profundidad. El análisis narrativo nos puede ayudar metódicamente a ser *buenos lectores*: a descubrir los lugares significativos de los textos, los contrastes, los cambios de dirección, etc.

3.2. *El análisis retórico*

La retórica es una disciplina muy antigua, y ya en la época clásica se encontraba entre las más prestigiosas; personajes tan destacados como Quintiliano, Cicerón, Anaxímenes o Aristóteles se encargaron de sistematizarla. Mucho más moderno es, sin embargo, el empleo del análisis retórico por la exégesis bíblica.

Su ámbito de aplicación se sitúa en el campo de la *comunicación*; de hecho, la retórica hace referencia a una forma de comunicación.

En términos generales, la retórica se centra en el estudio de los *discursos orales* y, ya dentro del ámbito bíblico, en el «discurso religioso o sagrado». El análisis retórico intenta comprender cómo habla la Biblia, qué es lo que quiere exponer. No estudia las *fuentes* del texto sino su poder, su mensaje, lo que el texto quiere decir tal y como lo tenemos: se busca así la intención del autor o editor en su producto final unificado y el *efecto* que podía tener su recepción en los lectores contemporáneos.

Podemos entender mejor estas ideas si recurrimos a la explicación del estudioso George A. Kennedy. Según este autor, la retórica general es esa cualidad del discurso gracias a la cual el que habla o escribe trata de cumplir sus objetivos. En la retórica clásica esto se traducía normalmente en el recurso a argumentaciones persuasivas. Sin embargo, los autores del Nuevo Testamento no buscan persuadir sino comunicar, por lo que es mejor hablar de discursos eficaces. La peculiaridad del Nuevo Testamento es que sus autores recurren al lenguaje sagrado, cuya característica fundamental es la proclamación autoritativa, y no una persuasión racional: de hecho, sus recursos fundamentales no son los literarios –aunque también los usen: el orden y la sucesión de lo narrado, ya sea en unidades menores ya sea en el conjunto de un libro, las proposiciones que se sostienen en los discursos y las pruebas que las apoyan, el uso de las paradojas, de la ironía, etc.–, sino el origen y la autoridad del mismo mensaje, la percepción de unas determinadas cualidades en el que habla, etc. A esto habría que añadir que, en el caso concreto de la Biblia, en muchas ocasiones, se apela también a la racionalidad humana, ya que de algún modo se justifica por qué aceptar lo que se proclama: por ejemplo, al poner de manifiesto una evidencia histórica que avala lo que se dice.

Ciertamente, los autores de los Evangelios pertenecen al ambiente cultural en el que viven. Por esto es importante fijarse en los aspectos que nos pueden aportar los estudios sobre la retórica de la época, sea la de tradición semítica, más centrada en aspectos formales y de composición, sea la clásica.

En esta última se hablaba de tres géneros: el judicial, el deliberativo y el epideíctico. Dentro de cada género, las partes esenciales eran la *invención*, la *disposición* y el *estilo*. Concretamente, la disposición era la que daba cuerpo a los discursos: una breve narración de los hechos, una proposición, las pruebas que la apoyaban (en el caso de los Evangelios serían las citas de cumplimiento del Antiguo Testamento, los milagros, la autoridad del que habla, argumentos racionales, etc.) y las refutaciones a las objeciones. Para nosotros esto también tiene su importancia, aunque quizá más directamente para los discursos o *argumentaciones* tan frecuentes en el *epistolario paulino*. De todos modos, es importante resaltar que, cara al Nuevo Testamento, podemos aplicar los criterios generales, pero después es muy importante centrarse en la especificidad propia de los relatos que tenemos delante.

Para ilustrar cómo se puede aplicar el análisis retórico a los Evangelios, veamos un ejemplo. Poco antes de iniciar el Sermón de la Montaña, Jesús es presentado moviéndose entre la multitud y curando enfermos. Esta acción, que es externa al sermón, y a la que no se refiere en él, se entiende como algo que aumenta su autoridad mientras está hablando. Después del sermón realiza otro milagro, y así confirma su poder. Este milagro es un «signo», que tiene carácter de evidencia entre los judíos: es una prueba irrefutable. El discurso lo tenemos propiamente de Mt 5,2 a 7,28. En sus palabras Jesús no recurre a pruebas externas, como milagros, citas de cumplimiento, etc. Eso ya ha aparecido antes: es el paso previo de su misión. Ahora viene el segundo paso: la predicación de un mensaje. Los que sí aparecen a su alrededor son los discípulos, sus testigos, que se presentan como prueba externa. Jesús cuando habla, con sus propias palabras anticipa alguna posible objeción: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud» (Mt 5,17).

Un estudio pormenorizado sacaría a la luz muchos más detalles. Baste decir que aquí Jesús está dando una serie de consejos a propósito de la conducta vital. Todo ello está orientado hacia una

nueva vida, de la que las bienaventuranzas, colocadas en el inicio del discurso, son una cualidad fundamental, especificada como paso previo. Mateo expone todo esto según su retórica particular, «creando» un marco específico dirigido a sus destinatarios.

Como los demás análisis sincrónicos, el retórico tiene sus ventajas y sus límites. En algunos casos se limita a describir, y entonces su interés es meramente estilístico. En otros, a menudo la retórica del Nuevo Testamento no se amolda a cánones apriorísticos, y se puede correr el riesgo de aplicar un traje a la fuerza al texto bíblico, forzando así su sentido.

3.3. *El análisis semiótico*

Dentro del ámbito de los estudios del texto bíblico tal y como se presenta en su estadio final, contamos también con el análisis semiótico, ampliamente desarrollado en el siglo XX. En sus orígenes se encuentra el estructuralismo del lingüista suizo F. de Saussure (1857-1913), aunque las aplicaciones a los estudios bíblicos se centran hoy día sobre todo en la obra del lingüista francés de origen lituano A.J. Greimas (1917-1992).

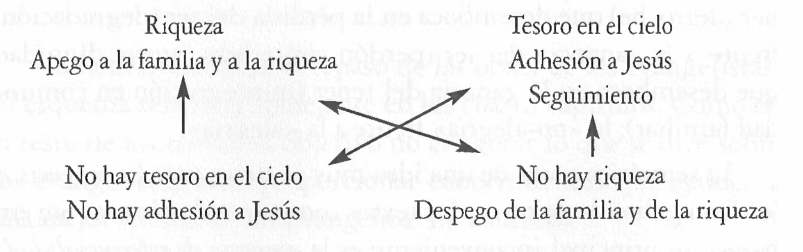
En términos generales, la semiótica es todo *estudio de la producción de significado*. La unidad de estudio es el signo, no sólo en cuanto expresión verbal, sino también en cuanto realidad: para el hombre, *cualquier realidad es susceptible de convertirse en un signo, incluso de una realidad diferente*. Por ejemplo, un caracol, además de ser un animal minúsculo, puede ser signo de lentitud exasperante.

El análisis semiótico intenta ver cómo se produce un significado a través de los *contrastes*. Este contraste sería el ocasionado por una relación, normalmente de «opuestos» o contrarios. Al poner al lado dos contrarios, el sentido de cada uno se verá más claro o se podrá resaltar, etc. Del análisis de estos opuestos y de su «valor» saldrá el cuadro semiótico, que es el que guía en la interpretación del significado. Pongamos algunos ejemplos.

a) El joven rico (Mc 10,17-31). En este pasaje, después de hacer un inventario semántico, podemos establecer una serie de oposiciones, que una vez agrupadas quedarían como sigue:

Rico/riqueza/apego a familia	se opone a	Pobreza: dejarlo todo
Primero	se opone a	Divino/Reino de Dios
Afligirse/marcharse triste	se opone a	Tesoro en el cielo/hermanos/as
Muchos últimos	se opone a	Muchos primeros

Analizando estos datos podemos hacer el cuadrado semiótico, que refleja los contrarios y los contradictorios: son las líneas del sentido del texto. En nuestro caso:



Como queda reflejado en el cuadro, las estructuras de sentido del relato de Marcos podrían explicarse como sigue. La riqueza en este mundo es lo contrario del tesoro en el cielo. La riqueza y el apego a la familia son contradictorios con la ausencia de riqueza y del despego de la familia, mientras que el seguimiento de Jesús y el tesoro en el cielo son contradictorios con la falta de adhesión a Jesús y de la ausencia de tesoro en el cielo. La ausencia de riqueza y el despego de la familia son los presupuestos para adherirse y seguir a Jesús y tener un tesoro en el cielo, mientras que no seguir a Jesús y la ausencia de tesoro en el cielo están en relación con el apego a la riqueza y a la familia, que es lo contrario de lo que Jesús pide al joven rico.

b) El hijo pródigo (Lc 15,11-32). Las líneas de sentido se concentran en una marcada contraposición entre «vida» y «muerte», ejemplificados en esa «pérdida/reencuentro», en el «pecado/con-

versión». La «vida» (representada aquí por el vivir en el seno de la propia familia, por la acogida que recibe el que era ausente, por el reencuentro con los signos de la propia dignidad, y por el reencuentro tras la separación y la celebración festiva) y lo que es «no-muerte» (el entrar dentro de uno mismo, la humillación voluntaria, el reconocimiento de la propia culpa y la petición de perdón) se oponen a la «muerte» (representada por el separarse, el apartarse de lo que es común, el despilfarro egoísta, la reivindicación de uno mismo basada en el desprecio del otro) y a la «no-vida» (intentar únicamente la mera supervivencia y perder la indentidad propia e incluso la misma dignidad humana en su búsqueda). Junto a estas oposiciones podemos encontrar unas relaciones: la pérdida del tener (derroche) que desemboca en la pérdida del ser (degradación), frente a la ganancia del ser (perdón concedido, nueva dignidad) que desemboca en la ganacia del tener (reintegración en comunidad familiar); la «no-alegría» frente a la «alegría».

La semiótica parte de una idea muy positiva para la exégesis de los Evangelios: la de tomar los textos como un *todo coherente*. Sin embargo, su principal inconveniente es la *ausencia de referencialidad a realidades exteriores al texto*, cosa que en la Biblia cercena el sentido. Los Evangelios son Sagrada Escritura, hacen referencia a unos hechos reales que se han dado en la historia, y están dirigidos al lector de todos los tiempos. Si este acercamiento se queda en aspectos formales, sus resultados no serán válidos para la exégesis bíblica.

5. Evangelio según San Mateo

Vicente Balaguer

Introducción

Comenzamos ahora el repaso de las obras de los evangelistas. El esquema será muy semejante en los cuatro capítulos. Como en el resto de los temas, el objetivo no es agotar lo que se dice sobre los evangelistas, sino proporcionar conocimientos que ayuden a una mejor lectura de los Evangelios. En concreto:

1. Se tratará primero de las cuestiones relativas al *autor,* la *fecha* y el *lugar de composición.* Ya que ésta es una cuestión normalmente conocida, aquí se citarán brevemente, sin fundamentarlas, las afirmaciones que vienen recogidas en un sencillo manual, o en las Introducciones de las Biblias. A continuación se tratarán algunas cuestiones objeto de discusión científica o de matices.
2. Después se pasará a lo que podría denominarse *características literarias y teológicas* del Evangelio en cuestión. Se unen las características literarias con las teológicas porque no interesan tanto los aspectos técnicos –si el evangelista tiene un buen o un mal griego–, sino el modo con que se relacionan estas características literarias con el mensaje expuesto. En ese sentido, estos temas ofrecen también una manera de entender a Jesús y al Evangelio.

3. En tercer lugar se abordará la *estructura* del Evangelio. Con ello se intenta comprender el lugar de cada pasaje en el marco de todo el relato, y, en consecuencia, en relación con el resto de los pasajes del Evangelio. Obviamente, lo ideal sería tratar cada uno de los pasajes, pero resulta imposible en el género que hemos elegido. El esquema general de cada Evangelio puede al menos proporcionar el marco de lectura.
4. Finalmente, se tratará de los *contenidos* principales del Evangelio. Sobre todo, qué enseña sobre Jesús. Pero, unido a esto, cada evangelista tiene unos motivos que subraya especialmente. Tenerlos presentes es también una manera efectiva de entender el mensaje del libro con mayor profundidad.

1. Autor, lugar y fecha de composición

Al abordar la cuestión de los autores de los Evangelios, hay que notar dos cuestiones importantes que están contenidas en los títulos de esos escritos. El primer Evangelio, como los otros tres, es anónimo en su materialidad. En ningún lugar del texto aparece la firma de Mateo. Ahora bien, en los manuscritos –papiros y códices–, Mateo, como los demás Evangelios, viene siempre precedido por la inscripción «Evangelio según Mateo». El título, que era necesario al menos para archivar los textos, indica dos cosas:

1. El texto está vinculado a su origen, y con él a la autoridad de su autor, que es la autoridad apostólica. No debe olvidarse que estamos en una comunidad autoritativa. Esa autoridad no la tiene cualquiera. Los Evangelios proceden de los apóstoles o de los discípulos de los apóstoles.
2. La expresión «... según Mateo», o «... según Marcos», etc., contrasta con el título que se daba a las obras en la época, con el genitivo de origen. Parece pues que hace referencia a

aquella idea tan repetida en la primera cristiandad de que el Evangelio es sólo uno, el Evangelio de Jesucristo (Mc 1,1). Al decir «según san Mateo», se quiere decir el Evangelio testimoniado por San Mateo.

Tras estas notas previas, comenzamos el repaso anunciado.

1.1. *Autor*

Antiguos testimonios escritos, aseguran que San Mateo fue el primero que puso por escrito el Evangelio de Jesucristo. Del siglo II es el testimonio de Papías, obispo de Hierápolis, que dice:

«Mateo dispuso los discursos [acerca] del Señor en la lengua de los hebreos, y cada uno los interpretó como pudo» (cfr. Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiástica*, 3, 39,16).

No se ha conservado ninguna copia, ni tampoco ninguna descripción, de este texto de Mateo mencionado por Papías, por lo que no sabemos si la lengua de la que habla es el hebreo o el arameo. Tampoco sabemos si los discursos a los que alude se refieren a todo el Evangelio o únicamente a las palabras del Señor. En cambio, muy pronto se usó como texto autoritativo y canónico el Evangelio griego de Mateo.

La atribución a Mateo, el recaudador, de este primer Evangelio recorre todos los documentos antiguos. Encuentra, además, cierta confirmación en el mismo texto del Evangelio, pues es el único que recoge el nombre de Mateo para designar al publicano a quien llama el Señor en los inicios de la vida pública (Mt 9,9-12) y que coincide con el «Mateo, el publicano» (Mt 10,3) que se nombra en las listas de los doce (Mt 10,1-14; cfr. Mc 3,13-19; Lc 6,12-16; Hch 1,13). San Lucas dice que se llamaba Leví, y San Marcos, Leví el de Alfeo (Lc 5,27; Mc 2,14).

1.2. *Destinatarios*

En el texto de San Mateo se descubren muchos rasgos que hacen pensar que sus destinatarios son judíos que han abrazado la fe cristiana:

1. Abundan, por ejemplo, expresiones de cuño palestinense que sólo usa este Evangelio: «reino de los cielos» (Mt 3,2; 4,17; etc.), «Padre celestial» (Mt 5,48; 6,14.26; etc.), «ciudad santa» (Mt 4,5; 27,53), «casa de Israel» (Mt 15,24), «la carne y la sangre» (Mt 16,17), «atar y desatar» (Mt 16,19; 18,18), etc.
2. Además, el autor alude, mucho más que los otros evangelistas, a costumbres judías: la ofrenda sobre el altar, el comportamiento de los sacerdotes en sábado, el uso de las filacterias, etc. (Mt 5,23; 12,5; 23,5).
3. Todo el texto está permeado de citas explícitas del Antiguo Testamento en las que se muestra cómo en Jesús se cumplen las Escrituras, es decir, las promesas de Dios al pueblo de Israel (en su relato se pueden encontrar hasta 150 alusiones a esos textos, de las que 50 –frente a las 23 que recogen cada uno de los otros dos sinópticos– contienen citas explícitas de los libros sagrados). Además, el autor de este Evangelio se sirve de modos de interpretar la Sagrada Escritura propios de los escribas de Israel: la gematria –uso de los números para significar– en la genealogía, el uso de la pasiva divina para evitar pronunciar el nombre de Dios, etc.
4. Finalmente, Mateo más que nadie, recoge las palabras del Señor en las que se explican las relaciones de la Antigua con la Nueva Ley. Unas frases las resumen: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud. En verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra, de la Ley no pasará ni la

más pequeña letra o trazo hasta que todo se cumpla» (Mt 5,17-18).

Todo esto, y muchos más ejemplos que podrían aducirse, ha hecho pensar que los destinatarios primeros del Evangelio son cristianos procedentes del judaísmo, para quienes las enseñanzas de la Ley siguen vigentes, aunque entendidas a la luz de la Nueva Ley de Cristo.

1.3. *Lugar de composición*

Aunque todos los Evangelios tienen un horizonte universal, la crítica siempre ha pensado que el lugar de composición del primer Evangelio fue Antioquía de Siria, aquella ciudad tan nombrada en los Hechos de los Apóstoles, famosa por su vigor evangelizador. Apoyaría esta hipótesis el hecho de que tanto la *Didaché* como las cartas de San Ignacio de Antioquía –documentos de finales del siglo I provenientes de Antioquía– citan las palabras del Señor con las mismas fórmulas que se recogen en Mateo.

1.4. *Fecha de composición. Otras circunstancias*

Cuanto se ha dicho hasta el momento es patrimonio común de la mayor parte de los estudiosos. Sin embargo, un examen más detenido del texto del Evangelio y de las circunstancias históricas en las que nació nos invitan a matizarlo de alguna manera.

Sobre los *destinatarios*. Los Hechos de los Apóstoles muestran que la iglesia de Antioquía no sólo estaba compuesta por judíos que habían abrazado la nueva fe, sino por gentiles convertidos al cristianismo. El primer Evangelio, por su parte, no supone sólo una misión a los judíos, sino un destino universal: por ejemplo, cuando dice que los cristianos son «la sal de la tierra o la luz del mundo» (cfr. Mt 5,13-14), o cuando recoge el mandato final de

hacer discípulos a «todos los pueblos» (Mt 28,19). Por eso, es más lógico suponer que la comunidad a la que se dirige Mateo es mixta, formada por cristianos judíos y gentiles. A unos y a otros se les enseña el valor de la Ley en relación con Cristo: a los que provienen de la gentilidad para que la respeten, y a los que provienen de judaísmo para que la cumplan según la vida nueva en Jesucristo.

Sobre la fecha de *composición*. Se ha dicho antes que Mateo usa expresiones de cuño palestinense, que alude a costumbres de los judíos de la época del Señor, y que Papías dijo que Mateo escribió su Evangelio en la lengua de los hebreos. Sin embargo, el griego del Evangelio de Mateo es bueno, evita vulgarismos y busca una buena expresión: nada hace pensar, por tanto, que estemos ante una traducción más o menos servil de un texto hebreo. Es más, a la vista del texto evangélico, la entera afirmación de Papías –«Mateo dispuso los discursos [acerca] del Señor en la lengua de los hebreos, y cada uno los interpretó como pudo»– se puede discutir, porque Mateo, como enseguida se verá, es casi un prodigio de claridad a la hora de proponer la doctrina, y esta característica no se hace muy compatible con la afirmación «cada uno los interpretó como pudo». Además, parece como si San Mateo conociera el Evangelio de Marcos, y allí donde un pasaje del segundo evangelista pudiera interpretarse mal, él lo explicara con más precisión.

Por esto, los estudiosos suponen que el texto al que se refiere Papías fue un texto en arameo escrito muy pronto, hacia los años 50 ó 60, del que luego se sirvieron San Lucas y el escritor del Evangelio canónico de San Mateo, que lo reprodujo sustancialmente, pero escribiendo directamente en griego. Este Evangelio de San Mateo en griego, inspirado y canónico, se debió de escribir entre los años 80 y 90. Se propone esta fecha también, porque, aunque no lo hayamos mostrado hasta aquí, el texto parece escrito en polémica con la interpretación de la Ley que hacían los judíos que no habían abrazado el cristianismo, una vez que el Templo había sido destruido por los romanos en el año 70.

2. Características literarias y teológicas

Todos los Evangelios están dirigidos a creyentes. Todos quieren enseñar quién es Jesús y cuál es el alcance de su doctrina. Cada uno lo hace a su manera. Señalarla, puede ayudar a leer cada Evangelio con mayor provecho. Quizás el rasgo más significativo de Mateo sea el catequético: el Evangelio en muchos aspectos es como un catecismo. Es un texto muy didáctico que responde a las preguntas que los cristianos pueden hacerse.

Una frase de Juan Pablo II nos ayudará a emprender este apartado:

> «Los Evangelios que, antes de ser escritos, fueron la expresión de una enseñanza oral transmitida a las comunidades cristianas, tienen más o menos una estructura catequética. ¿No ha sido llamado el relato de San Mateo Evangelio del catequista, y el de San Marcos, Evangelio del catecúmeno?» (Juan Pablo II, *Catechesi tradendae*, n. 11).

Se llama a San Marcos el Evangelio del catecúmeno porque su lectura mueve a abrazar la fe cristiana. Se llama a San Mateo el Evangelio del catequista porque es capaz de explicar esa fe en todos sus extremos. Se ha dicho más de una vez que el autor del Evangelio es un hombre que se ha aplicado a sí mismo el consejo del Señor recogido en Mt 13,52: «Todo escriba instruido en el Reino de los Cielos es como un hombre, amo de una casa, que saca de su almacén cosas nuevas y cosas antiguas». Es decir, el evangelista parece alguien que teniendo presentes las palabras de Cristo y las palabras de las Escrituras sabe proponerlas como camino de vida. Veámoslo con los textos.

Al final del Evangelio, dice el Señor:

> «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y *enseñándoles a guardar todo*

cuanto os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,19-20).

La frase subrayada señala que los apóstoles deben enseñar a guardar las normas mandadas por el Señor. Y eso es lo que hace Mateo con su escrito: exponer ordenadamente esas normas. Por ejemplo, cuando el Señor enseña el Padrenuestro en el Sermón de la Montaña, Mateo lo recoge así:

(1) «Cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que son amigos de orar puestos de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas, para exhibirse delante de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Tú, por el contrario, cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, con la puerta cerrada, ora a tu Padre, que está en lo oculto; y tu Padre, que ve en lo oculto, te recompensará.

(2) »Y al orar no empleéis muchas palabras como los gentiles, que piensan que por su locuacidad van a ser escuchados. Así pues, no seáis como ellos, porque bien sabe vuestro Padre de qué tenéis necesidad antes de que se lo pidáis.

(3) »Vosotros, en cambio, orad así: Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu Nombre; venga tu Reino; hágase tu voluntad, como en el cielo, también en la tierra; danos hoy nuestro pan cotidiano; y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores; y no nos pongas en tentación, sino líbranos del mal.

(4) »Porque si les perdonáis a los hombres sus ofensas, también os perdonará vuestro Padre Celestial. Pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt 6,5-15).

¿Cómo es la oración del cristiano? No es ostentosa como la de los fariseos (1), ni está llena de verborrea como la de los gentiles (2). Es filial sencilla y sincera como el Padrenuestro, que es la oración del Señor (3). Y, además, debe ir acompañada de obras que manifiesten su autenticidad (4).

Obviamente, cada aspecto de esta enseñanza se puede enriquecer con otros pasajes del Evangelio. Por ejemplo, la enseñanza final del perdón de las ofensas se ilustra con la parábola del mayordomo que debía diez mil talentos a su señor y, tras ser perdonado, es incapaz de perdonarle una deuda mínima a un compañero suyo (Mt 18,22-29), etc. Pero parece claro que si Mateo no ha recogido aquí todo lo necesario para saber cómo rezar, sin duda ha recogido mucho. Cualquiera que quiera repasar cómo rezar o que quiera enseñar cómo hacerlo tiene en estas palabras del primer Evangelio un esquema perfecto.

Lo que intento expresar aquí es que tener esto presente –que el Evangelio muchas veces es como un catecismo– nos ayuda a entender mejor a San Mateo cuando lo leemos. A este propósito, basta con ir al capítulo 18, que se denomina «discurso eclesiástico», precisamente porque podemos encontrar en él un elenco de normas que rigen la vida de la Iglesia. Por ejemplo:

(1) ¿Cómo comportarse en la Iglesia ante los más débiles, los menos instruidos? Y contesta con las sentencias sobre el escándalo (Mt 18,1-11).
(2) ¿Cómo comportarse con el hermano que flojea y se puede perder? Y contesta con la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14).
(3) ¿Cómo comportarse con el que falla de manera reincidente? Y contesta con la enseñanza de la corrección fraterna (Mt 18,15-17).
(4) Y ¿hasta cuándo hay que perdonar? Y contesta que siempre porque tenemos que considerar cuánto nos ha perdonado Dios a nosotros (Mt 18,21-35).

De este capítulo he dejado voluntariamente de lado una sentencia del Señor que hace referencia a la potestad de los ministros en la Iglesia:

> «Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18,18).

Las palabras son muy semejantes a las que Jesús le dirige a Pedro tras la confesión en Cesarea de Filipo:

«Todo lo que ates sobre la tierra quedará atado en los cielos, y todo lo que desates sobre la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16,19).

Parece, pues, claro que la frase explica el poder que el Señor le ha dado a sus ministros en la Iglesia. Ahora bien, cuando el evangelista narra que Jesús perdona los pecados y cura al paralítico de Cafarnaum, añade, como se ha visto en un capítulo anterior, un comentario al final:

«Al ver esto, la gente se atemorizó y glorificó a Dios por haber dado tal potestad a los hombres» (Mt 9,18).

A tenor de lo examinado hasta ahora, este comentario de Mateo sirve también como explicación de lo expuesto antes. Es posible que Dios dé a los hombres la potestad de perdonar los pecados. La tenía Jesús y Jesús se la ha dado a sus ministros en la Iglesia.

Se podrían aducir otros muchos ejemplos. He señalado algunos, pero el lector, para aprender, puede hacer la experiencia y leer el Evangelio de Mateo descubriendo en la forma de narrar los pasajes una manera de rezar, de enseñar, de ejercer el ministerio, etc.

San Mateo tiene otras formas de enseñar. Por ejemplo, los estudiosos han hecho notar que en las frases de las Bienaventuranzas, o en el Padrenuestro, etc., las expresiones de San Lucas son más fáciles de retrotraducir al arameo. En cambio, las de San Mateo, tienen más sonoridad en las palabras, mayor ritmo poético. Es claro que de este modo las frases del Señor son tal vez más fáciles de retener en la memoria y acuden con más espontaneidad a los labios.

Por último, quería detenerme en dos detalles puntuales de este tono catequético del primer Evangelio. Se refieren a la presencia de grandes discursos y al modo de narrar los milagros.

2.1. *Los discursos*

A veces se ha llamado a Mateo *El Evangelio de los discursos del Señor.* Reúne extensos discursos de Jesucristo. Algunos recogen invectivas y controversias con los fariseos y los escribas (Mt 23,13-36; 12,25-45), pero cinco de ellos se cierran con una expresión semejante a ésta: «... y sucedió que cuando Jesús acabó de dar estas instrucciones...» (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Si nos fijamos bien, estos discursos tratan de:

Mt 5,1-7,29: *El sermón de la montaña.* Es, como decía San Agustín «perfecte vitae christianae modus», el modo perfecto de vida cristiana. Describe con precisión cómo debe comportarse el cristiano para que su justicia, su modo de imitar a Dios, sea mayor que la de escribas y fariseos.

Mt 10,1-42: *El discurso de la misión dirigido a los doce apóstoles.* Si nos fijamos en el contenido del discurso no sólo se refiere a aquella misión de los doce a Israel (habla por ejemplo de que los discípulos serán llevados ante gobernadores y reyes, etc.), sino que se refiere a la misión apostólica de la Iglesia. Es como un bosquejo de cómo realizar la proclamación del mensaje de Cristo.

Mt 13,1-52: *El discurso de las parábolas.* Trata de las parábolas que versan sobre el Reino de Dios. Pero indica también cómo responder a las diversas situaciones que se van a dar en la vida de la Iglesia. Debe tenerse en cuenta que, como señala la parábola del sembrador, no todos los que acogen el mensaje del reino perseveran hasta el final; sin embargo, cuando se acoge la palabra y se persevera en ella, el fruto es desproporcionado. Invita también a no desalentarse porque el reino, la Iglesia, crezca despacio, como la semilla de mostaza; a no preocuparse porque, en el crecimiento del reino, el bien del mensaje crezca con el mal que el diablo ha sembrado en forma de cizaña. Y no hay que preocuparse porque al final Dios juzgará, etc.

Mt 18, 1-35: *El discurso eclesiástico*, que se ha comentado antes y que contiene enseñanzas sobre el comportamiento de los fieles dentro de la Iglesia.

Mt 24,1-25,46: *El discurso escatológico.* Recoge las dificultades con las que nos vamos a encontrar en el desarrollo de la Iglesia a través de los siglos: dificultades externas por las persecuciones, dificultades internas por el enfriamiento del amor, etc. Pero el cristiano está fundado en la esperanza. Porque Cristo no abandona a los suyos: ni ahora, ni al final de los tiempos, cuando juzgue al universo entero. Es un discurso consolador.

Después de resumir sus contenidos, casi está de más recordar que en estos cinco discursos el cristiano tiene normas a las que acudir cuando se plantee un modo de hacer o de enseñar. Paso ahora a describir la manera con que la catequesis se materializa en la redacción de los milagros del Señor.

2.2. *Los milagros*

En los relatos de milagros, frente a la viveza que encontramos en San Marcos, la narración de San Mateo es mucho más estilizada, solemne, evitando detalles pintorescos. Pero esta mesura de la narración tiene otra finalidad: sirve para subrayar la misión de Jesús (aspecto cristológico), la fe de quien acude a Jesús –se pone en relación estrecha lo que se solicita con lo que se concede–, y el lugar de los discípulos, que representan a la Iglesia. También desde esta perspectiva el Evangelio es un ejemplo de *catequesis* cristiana. Aunque se tratará de los milagros más adelante, unos textos pueden ejemplificarlo con más claridad:

Mt 15,21-28

«Después que Jesús salió de allí, se retiró a la región de Tiro y Sidón. En esto una mujer cananea, venida de aquellos contornos, se puso a gritar: "¡Señor, Hijo de David, apiádate de mí! Mi hija está poseída cruelmente por el demonio". Pero él no le respondió palabra. Entonces, se le acercaron sus discípulos para rogarle: "Atiéndela y que se vaya, porque viene gritando detrás de nosotros".

Él respondió: "No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel".

Ella, no obstante, se acercó y se postró ante él diciendo: "¡Señor, ayúdame!".

Él le respondió: "No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos".

Pero ella dijo: "Es verdad, Señor, pero también los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos".

Entonces Jesús le respondió: "*¡Mujer, qué grande es tu fe! Que sea como tú quieres*" —y su hija quedó sana en aquel instante».

Mc 7,24-30

«Se fue de allí y se marchó hacia la región de Tiro y de Sidón. Y habiendo entrado en una casa deseaba que nadie lo supiera, pero no pudo permanecer inadvertido. Es más, en cuanto oyó hablar de él una mujer cuya hija tenía un espíritu impuro, entró y se postró a sus pies. La mujer era griega, sirofenicia de origen. Y le rogaba que expulsara de su hija al demonio.

Y le dijo: "Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos".

Ella respondió diciendo: "Es verdad, Señor, pero también los perrillos comen debajo de la mesa las migajas de los hijos".

Y le dijo: "Por esto que has dicho, vete, el demonio ha salido de tu hija".

Y al regresar a su casa encontró a la niña echada en la cama y que el demonio había salido».

De una comparación elemental entre los dos textos se deduce enseguida que San Marcos privilegia el punto de vista del discípulo, es decir, de la mujer que sale en busca de Jesús, le ruega con insistencia y audacia, y vuelve a casa con su propósito logrado. En

cambio, San Mateo tiene como propios, cuando menos, los dos trazos señalados en cursiva: en el primero, las palabras de Jesús ofrecen una explicación de su misión como Mesías, y dan razón al lector de la resistencia de Jesús –que a primera vista, sin conocer la pedagogía de Mateo, nos podría parecer sorprendente– para realizar la curación. Las palabras finales del Señor tienen también su justificación, pues palabras semejantes (Mt 8,13, al centurión: «Vete y que se haga conforme has creído»; Mt 8,29, a los ciegos: «Que se haga en vosotros conforme a vuestra fe») aparecen más veces a lo largo del Evangelio. Resaltan la calidad de la fe: lo que se pide se concede según la fe del que pide.

Veamos otro ejemplo: la curación de la suegra de Pedro.

Mt 8,14-15	*Mc 1,29-31*
«Al llegar Jesús a casa de *Pedro*,	«Enseguida salieron de la sinagoga, fueron a la casa de Simón y de Andrés, con Santiago y Juan.
vio a la suegra de éste en cama, con fiebre.	La suegra de Simón estaba acostada con fiebre, y enseguida le hablaron de ella.
La tomó de la mano y le desapareció la fiebre; entonces ella se levantó y se puso a servir*le*».	Se acercó, la tomó de la mano y la levantó; le desapareció la fiebre y ella se puso a servirles».

En San Marcos, el relato presenta las características típicas de la viveza de su narración, al tiempo que llama la atención sobre los discípulos que acompañan a Jesús, le hablan de la persona necesitada y después están con Jesús siendo servidos. En San Mateo todo parece dirigido a la catequesis. Desaparecen los detalles anecdóticos y los discípulos: sólo se presenta a Simón, a quien, por cierto, se le denomina con su nombre en la Iglesia, Pedro. La iniciativa de la curación parte de Jesús, que cura a la mujer sin que medie petición. Y la mujer, como también el discípulo en la Iglesia, una vez sanada, sirve a Jesús.

3. Estructura del Evangelio

Al abordar la estructura del Evangelio, se busca, sobre todo, poder entender cada pasaje en su contexto: en el contexto más próximo, en el contexto del Evangelio entero, o en el contexto del ministerio de Jesús. Normalmente, el evangelista ha dejado algunas señales de su proyecto que se pueden descubrir en una lectura atenta. En el caso de San Mateo hay dos rasgos significativos de los que debe partir la reflexión.

a) Muchas veces, hasta noventa, introduce las acciones narradas con el adverbio «entonces...», pero sólo tres veces –al comienzo del ministerio público de Jesús, después de la confesión de Pedro, y en la traición de Judas–, utiliza la expresión «desde entonces...».

Mt 4,17: «Desde entonces comenzó Jesús a predicar y a decir: Convertíos, porque está al llegar el Reino de los Cielos».

Mt 16,21: «Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y padecer mucho por causa de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y ser llevado a la muerte y resucitar al tercer día».

Mt 26,17: «*Ellos* le *ofrecieron treinta monedas de plata*. Desde entonces [Judas] buscaba la ocasión propicia para entregárselo».

Los tres pasajes señalan con claridad tres tiempos en la actividad de Jesús: el que se desarrolla sobre todo en Galilea, donde proclama ante todo el pueblo el reino con hechos y palabras; el que sigue a la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, donde ocupa un lugar muy importante la enseñanza de Jesús a sus discípulos acerca de su misión salvadora, y el que desarrolla el drama de su muerte y su gloriosa resurrección.

b) Ésta sería una posible estructura. Por otra parte, como ya se ha dicho, la lectura del primer Evangelio transmite la sensación de que estamos ante un escrito atentamente pensado en el que la misma construcción quiere trasmitir una enseñanza. Ya se ha hecho no-

tar que en el conjunto del libro llama la atención la presencia de cinco discursos del Señor escalonando el relato, que se siguen con cinco secciones narrativas en las que se refieren signos mesiánicos de Jesús. Algunos autores ven en este esquema una evocación de los cinco libros de la Ley, el Pentateuco, pues también esos cinco libros narran las acciones singulares de Dios con su pueblo y contienen los mandamientos que les da. Quizás la imagen sea un poco forzada en algún punto, pero parece claro que esta evocación nos enseña a ver que las sucesivas acciones de Jesús no hay que entenderlas sólo como cumplimiento de las promesas de Dios; también deben verse como el inicio del nuevo pueblo que es la Iglesia y que nace de Jesús.

4. Contenidos principales

Es claro que la enseñanza primera de todos los Evangelios versa sobre Jesucristo y sobre su obra. Las acciones y las palabras de Jesús, y de las diversas personas que se acercan a Él, acaban por revelar quién es verdaderamente Jesucristo y el alcance de sus acciones para la salvación de los hombres. Si hubiera que condensar en breves trazos la enseñanza del primer Evangelio, pienso que podría hacerse en torno a dos nociones: la persona de Jesucristo y la Iglesia fundada por Él. Las dos nociones están en cierta manera relacionadas.

4.1. *Jesucristo*

Jesús, tal como aparece descrito por San Mateo, se caracteriza sobre todo por su majestad, la que intuitivamente percibimos en un mosaico bizantino o en un Pantocrátor de nuestras iglesias medievales: hombre verdadero, y, al mismo tiempo, verdadero Dios y Señor de todo lo creado. Pero ésta es una imagen visual. En el texto de San Mateo, estas características se expresan mejor con los títulos que se aplican a Jesús.

4.1.1. *Hijo de Dios*

Jesús es, antes que nada, *Hijo de Dios*. Desde la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo hasta la fórmula trinitaria del Bautismo al final, San Mateo afirma e insiste en que Jesús es el Hijo de Dios (Mt 1,20; 28,19): lo declara la voz del cielo en el Bautismo y en la Transfiguración, y el mismo Jesús de manera directa:

> «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo» (Mt 11,25-27).

Ahora bien, es interesante señalar cómo San Mateo llena de significado la condición de Hijo de Dios que tiene Jesús. A este respecto, varios puntos son interesantes:

a) Cuando narra la vuelta a Nazaret de José, dice:

> «Allí permaneció hasta la muerte de Herodes, para que se cumpliera lo que dijo el Señor por medio del Profeta: "De Egipto llamé a mi hijo"» (Mt 2,15).

El hijo al que se refiere el profeta Oseas es Israel. Pero Israel, como hijo de Dios, no cumplió la misión que le dio Dios de justificar a todas las gentes. Es Jesús, el Hijo de Dios, quien cumple la misión que Israel no supo llevar a cabo. Pero es importante notar la dirección del razonamiento de San Mateo. Jesús no es Hijo de Dios porque de Él se prediquen la suma de alusiones del Antiguo Testamento, sino que, como Hijo de Dios que es, realiza las promesas de Dios encomendadas a sus elegidos, también de Israel, desde el Antiguo Testamento.

b) Otra manera de afirmar la divinidad de Jesús es con la denominación *Emmanuel*, «Dios con nosotros». Es el título que tiene

el Niño desde su concepción (Mt 1,23); pero una paráfrasis de ese nombre es la que utiliza Jesús para afirmar su presencia en medio de su Iglesia:

> «Pues donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

Esta expresión se ilumina si tenemos en cuenta que había un dicho en los tiempos del Señor que decía:

> «Si dos se sientan juntos y las palabras entre ellos no son las de la Torá, entonces es una sesión de burladores [...], pero si dos se sientan juntos y las palabras entre ellos son las de la Torá, entonces la Shejiná [la presencia divina] está en medio de ellos» (Rabí Hananiah ben Teradyon, en la *Mishnah*, Abot 3,2).

Parece claro que Jesús alude con sus palabras a su dimensión consustancial al Padre. Y lo mismo puede decirse a propósito del tercer texto, al final del Evangelio, cuando, en el envío de sus discípulos, el Señor utiliza una glosa del nombre Emmanuel para afirmar su presencia en medio de la Iglesia hasta el fin de los tiempos:

> «Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20).

Como Dios estaba con Israel en el desierto y con los guías de su pueblo (Moisés, Josué, etc.), así estará Jesús con la Iglesia hasta el fin del mundo. No se puede decir de manera más elocuente que Jesús es Dios, y que la Iglesia es el Pueblo de Dios.

4.1.2. *Hijo del Hombre y Siervo del Señor*

A la luz de esta verdad esencial, que Jesús es Hijo de Dios, todos los demás títulos mesiánicos, con los que el Antiguo Testamento preanunció al Salvador, adquieren su más profundo sentido: Hijo de David, Rey, Hijo del Hombre, Mesías.

Jesús es el *Hijo del Hombre*. Jesús se llama así a lo largo de su Evangelio. Esta denominación para sí mismo no carece de ambigüedad. Hijo del Hombre es, por una parte, un sinónimo de la palabra hombre. Por otra, en la tradición de Israel, inaugurada en la imagen de Daniel 7,13-14, designa al personaje trascendente al que Dios le da «imperio honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas» le sirven, siendo su imperio un «imperio eterno que nunca pasará». Así pues, de esta manera se designa a un hombre verdadero, al mismo tiempo que trascendente. San Mateo, desde la genealogía, señala cómo es posible esto, que Jesús sea verdadero hombre, del linaje de David, y al mismo tiempo de origen divino.

Pero la tarea de Jesús, también hombre verdadero, se señala sobre todo en el cumplimiento de su misión como el humilde *Siervo del Señor*, profetizado por Isaías, que con sus palabras y sus milagros cumple el designio salvador de Dios sobre los hombres. El motivo por el que Jesús hace milagros, en la composición de San Mateo, no es, en primer lugar, su compasión por la muchedumbre, ni la desaparición del dolor, etc. El motivo más radical es su cumplimiento del designio de Dios trazado en la segunda parte del profeta Isaías. Sirvan de ejemplo estos dos textos:

> «Al atardecer, le trajeron muchos endemoniados; expulsó a los espíritus con su palabra y curó a todos los enfermos, para que se cumpliera lo dicho por medio del profeta Isaías: "Él tomó nuestras dolencias y cargó con nuestras enfermedades"» (Mt 8,16-17).
>
> «Jesús, sabiéndolo, se alejó de allí, y le siguieron muchos y los curó a todos, y les ordenó que no le descubriesen, para que se cumpliera lo dicho por medio del profeta Isaías: "Aquí está mi Siervo, a quien elegí, mi amado, en quien se complace mi alma. Pondré mi Espíritu sobre él y anunciará la justicia a las naciones. No disputará ni gritará, nadie oirá su voz en las plazas. No quebrará la caña cascada, ni apagará la mecha humeante, hasta que haga triunfar la justicia; y en su nombre pondrán su esperanza las naciones"» (Mt 12,15-21).

Pero hablar del Siervo del Señor no es hablar sólo del elegido de Dios, es hablar también del rechazo que sufre por parte de sus congéneres. San Mateo contiene enseñanzas y hechos que iluminan, en su profundidad y dramatismo, el misterio de la *reprobación de Jesús, el Mesías prometido*, por parte de los dirigentes judíos, que arrastraron tras de sí a buena parte del pueblo. El evangelista va respondiendo de diversas maneras a ese misterio: unas veces, al relatar los episodios de la repulsa de escribas, fariseos y príncipes de los sacerdotes hacia Jesús; otras, al narrar los sufrimientos de su Pasión, hace ver cómo esos acontecimientos de la vida de Cristo no son una frustración del plan divino, sino que estaban previstos y anunciados por los Profetas, y son su cumplimiento (Mt 12,17; 13,35; 26,54.56; 27,9; etc.). Por eso advierte el Señor que la promesa de Dios se dará a otro pueblo que dé sus frutos (Mt 21,43). Ese nuevo Pueblo es la Iglesia.

4.2. *La Iglesia*

A San Mateo se le ha llamado el Evangelio *«eclesiástico»*. La razón estriba en varias observaciones: una es que ya el mismo nombre de *Iglesia* aparece tres veces (Mt 16,18; 18,17: dos veces); otra es que la Iglesia, sin ser nombrada expresamente así, se percibe en el trasfondo de la narración. A lo largo de estas páginas hemos subrayado sobre todo este aspecto. Se ha visto cómo el cristiano que lee el Evangelio puede encontrar respuestas a las preguntas que se le plantean en su vida cotidiana en la Iglesia: cómo debe rezar, cómo ayunar, cómo comportarse con sus hermanos, cómo realizar la misión apostólica, cómo le vinculan los mandamientos de la Ley, etc. También encuentra respuestas a los porqués: por qué se pueden perdonar los pecados en la tierra, por qué muchos judíos, a los que se dirigía primeramente el mensaje de Cristo, no respondieron a la invitación de Dios en Jesucristo, por qué ocupa Pedro un lugar principal en la Iglesia, etc.

A este propósito se podrían invocar otros muchos ejemplos, porque San Mateo los propone. Tan es así que un conocido investigador titulaba su comentario de Mateo de esta forma: «El verdadero Israel». Y esto se percibe desde la primera línea del texto hasta la última. *La primera*: si el pueblo de Israel era la descendencia, la genealogía, de Jacob, que era el primer Israel, la Iglesia no es sino la descendencia de Jesús, fundada desde su obra. *La última*: el mandamiento misional incluye, como era praxis en Israel, hacer discípulos. Con el mandato de Jesús de hacer discípulos a todos los pueblos se cumple el destino de Dios para Israel: ser instrumento de salvación para todo el mundo. Pero quien cumple ese destino es la Iglesia, «el verdadero Israel».

[illegible]

anunciados por los Profetas, y para [illegible] (cfr 1,35; 26,54.56; 27,9; etc.). [illegible] el Señor que la promesa de Dios se dará a otro pueblo que dé sus frutos (cfr 21,43). Ese nuevo Pueblo es la Iglesia.

4.2. *La Iglesia*

A San Mateo se le ha llamado el Evangelio [illegible] eclesiástico. La razón estriba en varias observaciones: [illegible] que ya el término Iglesia aparece tres veces (cfr 16,18; 18,17 dos veces); [illegible] es que la Iglesia, sin ser mencionada expresamente, se [illegible] en el trasfondo de la narración, y [illegible] de estas páginas [illegible] subrayado sobre todo este aspecto. [illegible] cómo el cristiano que lee el Evangelio puede encontrar respuesta a las preguntas que se le plantean en su vida cotidiana en la Iglesia: cómo debe rezar, cómo ayunar, cómo comportarse con sus hermanos, cómo realizar la misión apostólica, cómo le vinculan los mandamientos de la Ley, etc. También encuentra respuesta a los porqués: por qué se pueden perdonar los pecados en la tierra, por qué muchos judíos, a los que se dirigió primeramente el mensaje de Jesús, no acogieron [illegible] de Dios en Jesucristo, por qué tiene Pedro un lugar principal en la Iglesia, etc.

6. Evangelio según San Marcos

Vicente Balaguer

1. Autor, lugar y fecha de composición

En la investigación, los tres conceptos van unidos, al menos en el caso de Marcos. San Marcos, que no es del grupo de los apóstoles, sino discípulo de los apóstoles, escribe el Evangelio a petición de la Iglesia, en el momento de la muerte de Pedro, para preservar la predicación del apóstol.

1.1. *Autor*

La Tradición es unánime al afirmar que el autor del segundo Evangelio es Marcos, «discípulo e intérprete» de Pedro («discípulo» de Pedro se le llama en Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, 2,15,1; «intérprete», en ibídem, 3,39,14-15; «discípulo e intérprete», en ibídem, 5,8,3). Algunos documentos antiguos, como el canon de Muratori, apuntan que Marcos no conoció o no siguió a Jesús en su vida terrena, pero todos insisten en afirmar que reproduce con fidelidad la predicación de Pedro. El testimonio más antiguo que tenemos, el de Papías de Hierápolis (años 60-130), dice así:

> «Marcos, que fue intérprete de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque sin orden, lo que recordaba de lo que el Señor había

dicho y hecho. Porque él no había oído al Señor ni lo había seguido, sino, como dije, a Pedro más tarde, el cual impartía sus enseñanzas según las necesidades y no como quien hace una composición de las sentencias del Señor, pero de suerte que Marcos en nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba» (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, 3,39,14-15).

Afirmaciones semejantes pueden encontrarse en San Ireneo («Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito lo que había sido predicado por Pedro» *Contra las herejías*, 3,1,1), o Clemente de Alejandría:

> «El Evangelio según Marcos se empezó a escribir de la siguiente manera: en tiempos en los que Pedro publicaba la palabra en Roma y exponía el Evangelio bajo la acción del Espíritu, aquellos que en gran número estaban presentes en aquella ocasión le pidieron a Marcos que, puesto que llevaba mucho tiempo acompañando a Pedro y se acordaba de las cosas que él había dicho, pusiera por escrito sus palabras; así lo hizo y les dio el Evangelio a los que se lo habían pedido; cuando se enteró de ello Pedro, no dijo nada ni para impedirlo ni para promoverlo» (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, 6,14,5-7).

¿Quién es este Marcos? En la Tradición se le identifica con alguien conocido en la primera comunidad, a quien 1 P 5,13 denomina «mi hijo». También en tres cartas paulinas aparece un Marcos (Flm 24; 2 Tm 4,11; Col 4,10). En el texto de Colosenses se dice que es «primo de Bernabé» y, por tanto, se le identifica con aquel Marcos, a quien Bernabé lleva consigo en la misión apostólica, con Pablo (Hch 12,25) o sin él (Hch 15,36-39). En este último lugar, Lucas dice que se llamaba Juan Marcos, y en otro momento (Hch 12,12) se dice que Juan Marcos era hijo de María, aquella que recibió en su casa a Pedro cuando fue liberado de la cárcel por un ángel.

De todas estas notas se puede concluir que el Marcos al que se refiere Papías es el mismo que viene tantas veces mencionado en el Nuevo Testamento. Algunos autores modernos han querido ver

imprecisiones en la descripción que hace Marcos de la geografía y de las costumbres palestinas y, desde ahí, concluir que no se debe identificar a los dos, al discípulo de Pedro y al Marcos que viene mencionado en Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, el parecer de la mayoría de los investigadores es que los fundamentos que aporta esta hipótesis no son tan consistentes como las pruebas, internas y externas al Evangelio, que concurren en la hipótesis tradicional.

1.2. *Lugar y fecha de composición*

Respecto del lugar de composición y los destinatarios inmediatos del escrito, la Tradición, como se ha visto, indica siempre Roma como lugar de composición del Evangelio.

Esta hipótesis se confirma en cierta manera con indicios presentes en el mismo texto. Por una parte, el narrador explica costumbres judías, es decir, se dirige a personas que desconocen estos extremos del judaísmo. La más extensa de estas explicaciones es Mc 7,3-4 («Pues los fariseos y todos los judíos nunca comen si no se lavan las manos muchas veces, observando la tradición de los mayores; y cuando llegan de la plaza no comen, si no se purifican; y hay otras muchas cosas que guardan por tradición: purificaciones de las copas y de las jarras, de las vasijas de cobre y de los lechos»). Pero hay también breves interrupciones explicativas (Mc 14,12: «El primer día de los Ácimos, cuando sacrificaban el cordero pascual»; Mc 15,42: «La Parasceve, que es el día anterior al sábado»).

Por otra, da por supuestos términos técnicos romanos: «Lo condujeron dentro del patio, que es el Pretorio» (Mc 15,16), «echó dos leptas, que es un cuadrante», una moneda romana (Mc 12,42), y traduce las expresiones arameas utilizadas por Jesús. Por ejemplo: «Boanerges, es decir, hijos del trueno» (Mc 3,17), «*Talitha qum* que significa: niña, a ti te digo, levántate» (Mc 5,41). Otros ejemplos en Mc 7,11; 14,36; 15,22; 15,34.

Estas dos características nos hacen suponer que los destinatarios del segundo Evangelio no conocen la lengua y las costumbres palestinas, pero sí conocen modos romanos. Apoyaría la hipótesis la presencia en el relato de muchos latinismos, y de diversos giros que se entienden mejor si sus destinatarios son romanos. Aunque es posible que las palabras latinas de Marcos –*speculator*, denario, centurión, etc.– fueran de uso común en todo el imperio, hay otras notas del Evangelio que apuntan modos romanos: por ejemplo, Marcos sigue la manera romana de dividir las horas de la noche (Mc 6,48; 13,35); dice también que Simón Cireneo (Mc 15,21) era el padre de Alejandro y de Rufo, personajes conocidos de los cristianos de Roma (cfr. Rm 16,13); etc.

Parece, pues, bastante claro que Marcos escribió su Evangelio para los cristianos de Roma. Esta apreciación no ha cambiado mucho en la investigación moderna. Las novedades que se sugieren van más bien por el estudio interno del Evangelio. Algunos autores (W. Marxen y H.C. Kee), fundados sobre todo en el capítulo 13, el discurso escatológico junto al Templo, y en el uso de la palabra Galilea, piensan que el segundo Evangelio se compuso en el norte de Palestina o al sur de Siria. En su hipótesis, proponen que el Evangelio está dirigido a una comunidad que vive en un ambiente pagano, que es objeto de persecución y que ha sufrido el desfallecimiento en la fe por parte de algunos de sus miembros. A la vez, aquellos cristianos esperan la abominación de la desolación, el fin inminente. Y todo esto se podría situar hacia el año 67 en el norte de Palestina donde las tropas romanas habían comenzado ya la conquista que el año 70 culminó con la destrucción de Jerusalén. Los latinismos de Marcos se explicarían porque, como atestigua Flavio Josefo, también existían cuarteles romanos por la zona.

El general, en la literatura crítica se suele afirmar que las razones que aducen estos autores no son suficientes para cambiar la hipótesis de la Tradición por una mejor. Entre otras cosas, porque estas características, presentes sin duda en el segundo Evangelio,

tienen también una buena explicación si el texto se compuso en Roma, poco antes del año 70.

En lo que sí están de acuerdo la mayor parte de los investigadores es en la relación entre el segundo Evangelio y Pedro. Algún autor, más bien muy pocos, ha aventurado esta relación en un sentido contrario al tradicional, al suponer que la actitud de Marcos con Pedro y con el grupo de los doce es más bien crítica, pues el evangelista recuerda muchas veces la incomprensión y la debilidad de los discípulos. Esta apreciación era notada por la crítica usual, pero la interpretaba como signo de humildad. Y, en el conjunto de la primera comunidad, bajo el influjo del grupo apostólico, así es como parece que debe interpretarse.

Probablemente el vínculo con Pedro es la razón por la que el Evangelio de Marcos –cuyo contenido está casi todo recogido en los otros dos sinópticos, del que se conservan muchos menos manuscritos antiguos que de los otros, que apenas es comentado en la catequesis, etc.– está presente en todas las listas canónicas.

2. Características literarias y teológicas

La crítica suele resumir los rasgos estilísticos de San Marcos diciendo que es un escritor de estilo imperfecto, pero un hábil narrador.

Estilo literario. Una simple lectura de su obra delata enseguida que el griego no es su lengua materna. Tampoco es un escritor consumado y a veces se embrolla. Su vocabulario no es excesivamente amplio, y la sintaxis es sencilla: predomina la simple coordinación de las frases –parataxis– unidas por la conjunción «y», por la preposición «pues», o por el adverbio «enseguida». A veces hay un salto, inesperado para nuestro gusto, de unos tiempos verbales a otros, dentro del mismo relato.

Estilo narrativo. Sin embargo, en su sencillez, su escritura tiene una gran vivacidad. Marcos tiene el don de dar vida a lo que cuen-

ta. Con mucha frecuencia el evangelista acude al discurso directo en medio de su relato. Salta enseguida a la vista el uso constante del presente histórico –«viene», «dice», «salen»..., empleado más de 150 veces–, y la descripción pormenorizada de detalles y circunstancias que Mateo y Lucas narran más sobriamente [1]. Además, para referirse a Jesús y a los discípulos, utiliza muy a menudo la tercera persona del plural –«entonces llegaron, vinieron, fueron, etc.» [2]– donde los otros Evangelios utilizan la primera, para referirse únicamente a Jesús: «entonces llegó con sus discípulos...». La narración se hace tan viva en estos casos que parece oírse la voz de un testigo ocular que cuenta una y otra vez: «llegamos, vimos...».

Seguramente todos esos pormenores no hacen sino reflejar el modo vivo de los relatos de San Pedro. Pero, en el conjunto del texto, estas características literarias están en relación con el mensaje del Evangelio. Con su relato vivo y apasionado, Marcos nos ayuda a trasladarnos a las pequeñas ciudades de la ribera del lago de Genesaret, a sentir el bullicio de las gentes que siguen a Jesús, a contemplar los gestos de Cristo; en una palabra, asistir a la historia evangélica como si participáramos en los episodios. El Evangelio se hace presente en el lector, que es invitado así a comprometerse, a tomar partido ante las acciones de Jesús, como lo hicieron los discípulos. El relato de Marcos es como el Evangelio en acción, tal vez por eso es el que tiene mayor densidad de milagros en el texto. En cambio, a diferencia de los otros Evangelios, faltan en San Marcos largos discursos. San Marcos repite muchas veces, más que los

1. Cfr. la curación del paralítico, Mc 2,1-12, en comparación con Mt 9,18 y Lc 5,17-26; la del poseso de Gerasa, Mc 5,1-20, en comparación con Mt 8,28-34 y Lc 8,26-39; etc. Además, algunos pequeños datos sólo nos los refiere San Marcos: es el único en decir que, durante la tempestad en el lago, Jesús estaba durmiendo sobre un «cabezal» en la popa de la barca (Mc 4,38); o que a los hijos de Zebedeo el Señor les llamó «hijos del trueno» (Mc 3,17); o que el ciego de Jericó se llamaba Bartimeo (Mc 10,46); etc.

2. Cfr. Mc 1,21.29; 3,20; 5,1.38; 6,53-54; 8,22; 9,14.30.33; 10,32.46; 11,1.12.15.20.27; 14,18.22.26.32.

otros Evangelios, que Jesús «enseñaba»; pero nos ha dejado pocos testimonios de la enseñanza de Jesús, al menos en discursos largos. Propiamente hablando, sólo recoge dos grandes discursos de Jesús: el de las parábolas (Mc 4,1-34) y el escatológico (Mc 13,1-37).

Todos estos rasgos tienen su correspondencia con algunas características del mensaje evangélico que están más presentes en el relato de Marcos que en cualquiera de los otros dos sinópticos. A mi juicio estos rasgos distintivos son: a) el Evangelio, b) el descubrimiento de la identidad de Jesús (a veces se denomina también el misterio de Jesús, o el secreto mesiánico), y c) la universalidad de la misión.

2.1. *El Evangelio*

Marcos es el evangelista que más a menudo –hasta ocho veces– utiliza la palabra «evangelio» en sentido absoluto. Además, con la primera frase de su relato –«Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios»– parece indicar que ése es el tema que va a tratar. ¿Qué significa esto? Para entenderlo, hay que recordar algunos datos.

Donde los otros evangelistas se sirven de expresiones como «Evangelio del reino», San Marcos dice simplemente «Evangelio». En esto coincide con San Pablo que también usa muchas veces, más de 50, esta palabra en sentido absoluto. En los dos casos, en San Pablo y en San Marcos, el sentido parece claro: *La palabra Evangelio resume la persona y la obra de Jesucristo.*

Es sabido que Evangelio, etimológicamente, significa buena nueva, buena noticia. Para entender por qué Jesús utiliza esa expresión, y por qué San Marcos se sirve de ella para denominar así el contenido de su escrito, es bueno recordar los usos que tenía en la literatura anterior. En Homero y en Plutarco la palabra, en plural, designa la recompensa que se daba al portador de buenas augurios o al sacrificio de acción de gracias que por ellos se ofrecía a los dio-

ses. En el Antiguo Testamento, evangelio se utiliza en el sentido banal, cotidiano, referido por ejemplo a la noticia de una victoria sobre los enemigos. Pero se usa también el verbo evangelizar en dos lugares del profeta Isaías para expresar la buena nueva de los tiempos mesiánicos en los que Dios salvará a su pueblo: «Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, del mensajero de *la buena nueva que anuncia* la salvación, del que anuncia a Sión: "¡Reina tu Dios!"» (Is 52,1-7); «El Espíritu de Dios está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para *llevar la buena nueva* a los pobres» (Is 61,1-2). Junto a estos usos, hay uno profano que interesa recordar. Se ha encontrado una inscripción en Priene (Asia Menor), dedicada a Augusto y datada el año 9 a. C., que dice: «El día del nacimiento del dios ha señalado el comienzo de las buenas nuevas para el mundo».

Con estos datos se puede justificar muy bien el uso de la palabra por parte de Jesús y la aplicación de San Marcos. Ciertamente, el significado de la palabra en el Nuevo Testamento no se puede derivar del uso profano anterior. Jesús, al proclamar el Evangelio, anuncia de esa manera que con sus acciones se cumplen las promesas de salvación anunciadas por Dios. Pero para San Marcos, hay que pensar ya en una radicalización del significado: el Evangelio, la buena nueva que ha llegado a los hombres, no es el nacimiento de Augusto, sino Jesús que con su obra nos ha conseguido la salvación.

¿En qué consiste el Evangelio?, ¿cuál es, con más precisión, su contenido y su destino? Lo mejor es examinar los textos en los que aparece la palabra:

1. «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1).
2. «Después de haber sido apresado Juan, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios, y diciendo: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está al llegar; convertíos y creed en el Evangelio"» (Mc 1,14-15).

3. «El que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por el Evangelio la salvará» (Mc 8,35).
4. «No hay nadie que haya dejado casa, hermanos o hermanas, madre o padre, o hijos o campos por mí y por el Evangelio, que no reciba...» (Mc 10,29).
5. «Pero es necesario que antes sea predicado el Evangelio a todos los pueblos» (Mc 13,10).
6. «En verdad os digo: dondequiera que se predique el Evangelio, en todo el mundo, también lo que ella ha hecho se contará en memoria suya» (Mc 14,9).
7. «Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15).

Como indica el segundo texto citado (Mc 1,14-15), el Evangelio es, en primer lugar, la obra de Cristo, lo que predica y lo que hace Jesucristo. Por eso, la causa del Evangelio, como indican el tercer y el cuarto texto (Mc 8,35; 10,29), es la misma causa de Jesús: dar la vida por el Evangelio es lo mismo que darla por Jesús. Y este Evangelio, que es la obra de Jesús, debe ser predicado en el mundo entero como indican el texto quinto y el séptimo (Mc 13,10; 16,15). En las palabras de Jesús al ser ungido por la mujer de Betania recogidas en el sexto texto (Mc 14,9) se condensan todas estas ideas. Forma parte también del Evangelio reparar en quién es verdaderamente Jesús, reaccionar frente a Jesús.

Ahora se puede percibir mejor qué hace San Marcos. El evangelista con su escrito no hace sino cumplir el mandato de Jesucristo: predicar el Evangelio. Y lo hace con un relato vivo, apasionado, de modo que, al percibirse de manera tan despierta las acciones de Cristo y las reacciones de los demás, el lector se encuentre implicado en el relato y reaccione.

Así se entienden en su dimensión cabal la mayor parte de los rasgos estilísticos que se han apuntado antes: el presente histórico, la rapidez del relato –casi todo ocurre «enseguida»–, la valoración afectiva de los personajes, etc. Leemos a San Marcos, «como si hu-

biéramos estado allí», porque el evangelista quiere ponernos delante el Evangelio, Jesús que obra en el mundo, y ante Él tenemos que tomar postura.

Este rasgo está muy emparentado con otro que abordamos ahora, y que versa sobre el descubrimiento del misterio de Jesús por parte de los hombres.

2.2. *El misterio de Jesús y su descubrimiento por parte de los hombres*

Hay una serie de lugares en el Evangelio de San Marcos que resultan sorprendentes a primera vista y quizás difíciles de interpretar. Sustancialmente son:

1. La continua prohibición de Jesús de revelar su identidad, o de hacer público un milagro. Se lo prohíbe a los demonios, a los hombres, a los discípulos, etc.
2. La idea de que las parábolas, y otros dichos del Señor, son un lenguaje oscuro, que necesita interpretación. Por eso, muchas veces el Evangelio recoge una enseñanza privilegiada del Señor a sus discípulos, a solas.
3. Pero, a pesar de esta instrucción particular, da la impresión de que los discípulos no entienden a Jesús. Si la idea de divulgar la identidad de Jesús es como un estribillo del Evangelio, la ininteligencia de los discípulos parece el segundo dístico del estribillo.

Estos rasgos fueron interpretados por W. Wrede, un exegeta alemán de principios del siglo XX, como formando parte de lo que denominó «el secreto mesiánico». Según la teoría de Wrede, San Marcos no fue un mero cronista ingenuo de la vida de Cristo, como creían muchos hasta entonces, sino un escritor consumado. En realidad, según Wrede, Jesús no realizó nunca las obras mesiánicas que se le atribuyen en el Evangelio. Cuando murió, sus discípulos, y Marcos es un maestro en este arte de la intriga, enseñaron que Je-

sús realizó esas obras, pero, al mismo tiempo que las realizó, prohibió su divulgación. De esta manera los apóstoles justificaban su predicación de Jesús como Mesías al tiempo que daban una explicación de por qué las obras de Cristo no fueron conocidas en su tiempo.

La hipótesis es hoy en día rechazada con muchas razones, sustancialmente porque sí es posible mostrar que Jesús se proclamó Mesías –y murió por ello–, que realizó milagros, etc. Sin embargo, aun así, permanecen los hechos desconcertantes que se han apuntado más arriba, especialmente, el mandato de silencio. Para examinarlos, hay que atender a dos aspectos distintos: a la actitud de Jesús y a la manera con que se relata en el Evangelio de Marcos.

a) La actitud de Jesús. El mandato de silencio por parte de Jesús –que muchas veces no es seguido por aquellos a quienes se les ordena– es común a todos los Evangelios, aunque en Juan está expresado de otra forma. Los investigadores coinciden en afirmar que con el mandato de silencio a los hombres Jesús quiso «redefinir» el concepto de mesianismo del que participaban las gentes de su tiempo, y expresarlo en los términos más parecidos a los del Siervo del Señor descrito en el libro de Isaías. Obviamente, esta conclusión, como otras muchas del Evangelio, se deriva de otros elementos presentes en los textos evangélicos –el uso de «Hijo del hombre», etc.–, pero el mandato de silencio se corresponde con ella.

b) El uso de Marcos. Hay que distinguir en San Marcos varios mandatos de silencio: a los demonios y a los hombres, y a los discípulos:

1. A los demonios, que le reconocen (Mc 1,24-25.34; 3,12), Jesús les pide silencio, probablemente, porque no quiere su testimonio.
2. A los hombres. Tras algunos milagros les pide silencio a los que se han beneficiado de él: un leproso (Mc 1,44), un muerto resucitado (Mc 5,43), un sordo (Mc 7,36) y un ciego (Mc 8,26). Dos componentes hay que notar aquí. Primero,

que después de este último pasaje San Pedro confiesa a Jesús como Mesías. Segundo, que estos cuatro milagros coinciden prácticamente con los signos mesiánicos con los que Jesús muestra a los discípulos del Bautista que Él es el Mesías: «Id y anunciadle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia el Evangelio» (Mt 11,2-5; cfr. Lc 7,18-23). Es fácil concluir que Pedro realiza el mismo razonamiento que el Bautista y tras esos signos confiesa a Jesús como Mesías.

3. Ahora bien, Jesús reconoce el título de Mesías que le da Pedro, pero enseguida ordena a sus discípulos que no lo divulguen (Mc 8,30). Poco después, tras la Transfiguración, repite una prohibición similar –referida a su filiación divina (Mc 9,9)– a los que fueron testigos del milagro. En definitiva, Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios, y Pedro lo sabe.

Por todo ello la conclusión es relativamente fácil. En su exposición de la obra de Jesús, San Marcos señala cómo son las acciones y las palabras de Cristo las que conducen a quienes lo ven a confesar que Él es el Mesías. Pero Jesús no quiere que los hombres saquen conclusiones precipitadas. Su misión como Mesías no debe entenderse de manera independiente al misterio de la cruz. A la luz de la cruz se comprende también la confesión completa: Jesús, como afirma el centurión que le ve morir, no sólo es el Cristo, sino que es también el Hijo de Dios. Éste es el misterio de Jesús que conocemos los hombres.

Lo más significativo del Evangelio de San Marcos es que narra las cosas desde el punto de vista de los discípulos, con muchas apreciaciones personales. De esta manera señala cómo los hombres guiados por Jesús recorren ese camino: ven las obras de Jesús y le confiesan como lo que es. Lo recorrieron los discípulos y lo puede recorrer quien lea ahora el Evangelio.

Ser Mesías e Hijo de Dios, pero sufriente, es sólo una dimensión del misterio de Jesús. Por eso, el examen del mandato de si-

lencio se debe completar con el estudio de los otros fenómenos apuntados antes, especialmente con la ininteligencia de las doctrinas o las obras del Señor. Las faltas de inteligencia de los discípulos, o sus incomprensiones, se fundamentan en el mismo motivo: el misterio del ser de Jesús hay que entenderlo entero, no se pueden sacar conclusiones apresuradas.

En este contexto hay que situar las frases de Mc 4,10-12, que muchas veces han sido un lugar de interpretación difícil:

> «Y cuando se quedó solo, los que le acompañaban junto con los doce le preguntaron por el significado de las parábolas. Y les decía: "A vosotros se os ha concedido el misterio del Reino de Dios; en cambio, a los que están fuera todo se les anuncia con parábolas, de modo que *los que miran miren y no vean, y los que oyen oigan pero no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone*"».

Estas palabras de Isaías (6,9-10) que pronuncia aquí el Señor, aparecen en seis lugares del Nuevo Testamento y, en el contexto de la primera evangelización, explican por qué muchos judíos contemporáneos de Cristo no le reconocieron como el Mesías que tenía que venir. En el contexto del Evangelio de San Marcos, ejemplifican el misterio del reino de Dios que Cristo da a conocer. El misterio de Cristo se entiende desde dentro, desde fuera puede parecer una enseñanza enigmática. Esto no quiere decir que la enseñanza de Cristo sea esotérica, pues la doctrina de Cristo tiene que expandirse por el mundo entero. Puesto que el destino de la enseñanza de Cristo es universal, está llamada a ser comprendida. Y para ello, les explica esta enseñanza a sus discípulos. Pero, en el fondo, para entender a Cristo hay que hacerlo, «desde dentro», queriendo comprenderle.

Este destino universal del Evangelio es también un tema importante del segundo Evangelio en el que están mezclados los rasgos literarios con la enseñanza contenida en él.

2.3. *La universalidad de la misión del Señor*

Todos los Evangelios tratan de explicar de una u otra manera que, aunque la misión terrena de Jesucristo se desarrolló entre judíos, su horizonte era ya universal. El Evangelio de San Juan (Jn 12,20-36) lo muestra en el episodio en el que unos «griegos» quieren conocer a Jesús y el Señor enseña entonces que antes es necesaria la glorificación del Hijo del Hombre. Cada uno de los otros Evangelios lo subraya de una manera propia.

San Marcos, además de los tres textos anotados más arriba en los que Jesús declara que el Evangelio debe ser predicado en todo el mundo, a todas las gentes, señala esta universalidad de la misión a través de los gestos de Jesús y las sugerencias que el evangelista extrae de ellos.

Rasgo muy significativo de San Marcos es el uso continuo de la palabra *Galilea* en la narración. Galilea es la región que cruza continuamente Jesús, el lago de Genesaret es denominado muchas veces el mar de Galilea, de Galilea va el Señor a las regiones vecinas, etc. Galilea es antes que nada el lugar donde Jesús comenzó y realizó la mayor parte de su ministerio público, y también es el lugar para el que se anuncia el nuevo comienzo tras la resurrección (Mc 14,28; 16,7). Pero, desde el punto de vista social, Galilea es sobre todo una encrucijada de gentes y culturas; podría decirse que es la Roma de Palestina. Con su misión en esa región, Jesús señala, y San Marcos lo subraya, que, aunque realizó su ministerio terreno sólo en Israel, tiene como destinatarios a todos los hombres.

Pero a Jesús, que obra en Galilea, se le acerca gente de todas las regiones vecinas. Apenas comenzado el tercer capítulo, se dice:

> «Jesús se alejó con sus discípulos hacia el mar. Y le siguió una gran muchedumbre de Galilea y de Judea; también de Jerusalén, de Idumea, de más allá del Jordán y de los alrededores de Tiro y de Sidón» (Mc 3,7-8).

Parece como si se hubieran abolido las fronteras para encontrar a Jesús. Pero no sólo eso, también Jesús vive su misión cruzando la tierra de Palestina, de un lugar a otro. Precisamente, porque Galilea está en la encrucijada con las tierras de paganos, Jesús actúa también en esas tierras. El episodio del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20) es muy significativo. Que es tierra de paganos lo demuestra la piara de cerdos allí presente. Pero al hombre que ha sido curado Jesús no le deja que le siga, sino que le envía con los suyos, para que les anuncie (se emplea el mismo verbo que al final del Evangelio en la misión apostólica de Jesús a los discípulos) que la misericordia de Dios les alcanza también a ellos. Y el curado lo proclama en toda la Decápolis.

Sin embargo, el lugar más significativo se encuentra en la agrupación de pasajes situados entre las dos multiplicaciones de los panes, y que, por eso, se suele denominar «la sección de los panes» (Mc 6,30-8,10). Toda la sección merecería un análisis detallado para mostrar con los gestos de Jesús la universalidad de su misión. Nos limitaremos a los contenidos principales. En la primera multiplicación de los panes, Jesús se muestra como el Mesías rey que en el desierto convoca al pueblo, le alimenta con la palabra de su enseñanza y le ofrece el banquete mesiánico. Es claramente una figura de la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, a quien su Señor le ofrece el alimento corporal y el espiritual de la enseñanza. En la segunda multiplicación de los panes, en cambio, se dice que la gente venía de «lejos» –nota frecuente en el Nuevo Testamento para designar a los gentiles (Hch 2,39; 22,21; Ef 2,13.17)–, que Jesús se sirvió de «siete» panes y sobraron «siete» espuertas frente a los «doce» cestos de la multiplicación anterior (cfr. 6,43), etc. Pero entre las dos multiplicaciones está el viaje de Jesús a las tierras paganas de Tiro y Sidón, y en ellas, el diálogo del Señor con la mujer sirofenicia. Vale la pena recordar el pasaje:

> «Se fue de allí y se marchó *hacia la región de Tiro y de Sidón*. Y habiendo entrado en una casa deseaba que nadie lo supiera, pero no pudo permanecer inadvertido. Es más, en cuanto oyó hablar de él una mujer

cuya hija tenía un espíritu impuro, entró y se postró a sus pies. *La mujer era griega, sirofenicia de origen*. Y le rogaba que expulsara de su hija al demonio. Y le dijo: "Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos". Ella respondió diciendo: "Es verdad, Señor, pero también los perrillos comen debajo de la mesa las migajas de los hijos". Y le dijo: "Por esto que has dicho, vete, el demonio ha salido de tu hija"» (Mc 7,24-30).

De manera simbólica el episodio muestra que la misión de Jesús se dirige primero a Israel, a los hijos, y después a todos los hombres. Éste es el sentido de los pasajes enmarcados entre las dos multiplicaciones de los panes: la salvación, dirigida en primer lugar a Israel, tiene como destinatarios a todos los pueblos.

Se podrían adjuntar más explicaciones, tanto de esta sección como del resto del relato, pero me parece que en estos temas –la presentación de Jesús como Evangelio, su descubrimiento por parte de los hombres y su destino universal– están condensados los rasgos de estilo más importantes de Marcos.

3. Estructura del Evangelio

Cuando se aborda la estructura de un Evangelio, su diseño, se esbozan unos rasgos que permitan situar cada pasaje, en este caso cada episodio, en el conjunto de la obra. Para describirla no nos servimos de la división en capítulos y versículos, que representan unidades demasiado elementales, sino que se buscan algunos trazos que el autor ha dejado en el texto para guiar al lector. La estructura de San Marcos podría ser más o menos ésta:

3.1. *Primera parte: Ministerio de Jesús en Galilea* (Mc 1,14-8,30)

Jesús se dirige a todo el pueblo, y manifiesta con obras y palabras su condición. Las gentes se preguntan sobre la condición de

Jesús («¿Quién es éste?»: cfr. Mc 1,27; 2,7.12; 3,32; 4,41; 6,2.14-16.40; 8,27-28), sin descubrirlo, hasta que Pedro le confiesa como Mesías (Mc 8,29).

3.2. *Segunda Parte: Ministerio camino de Jerusalén y en Jerusalén* (Mc 8,31-16,20)

Jesús se dirige principalmente a sus discípulos con enseñanzas sobre su condición de Siervo del Señor que da la vida por los hombres. Tras el cumplimento de esas enseñanzas, el relato concluye con la confesión del centurión como Hijo de Dios (Mc 15,39) y con la resurrección de Jesús.

También se puede esbozar una estructura semejante desde el punto de vista de la trama narrativa. Sería más o menos así: el primer versículo condensa el Evangelio. Allí Marcos afirma quién es Jesús: es el Mesías y el Hijo de Dios. Pero esta realidad tiene dos dimensiones: la manifestación de Jesús como tal y el descubrimiento de esa realidad por parte de los hombres. Desde esta perspectiva, el Evangelio tiene dos partes claramente diferenciadas por la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,29). Hasta entonces, Jesús con sus palabras –dirigidas al pueblo, muchas veces a las muchedumbres–, y con sus obras, manifiesta su condición, pero ni los discípulos ni las gentes aciertan a descubrir su identidad (cfr. Mc 1,27; 2,7.12; 3,32; 4,41; 6,2.14-16, etc.). En Cesarea de Filipo, Pedro le confiesa como Mesías, e, inmediatamente después, Jesús comienza a impartir una enseñanza particular –dirigida sobre todo a los discípulos– en la que les instruye en qué sentido deben entenderle como Mesías: no como liberador político, sino como Hijo del hombre que debe sufrir las afrentas del Siervo del Señor, hasta morir, y después resucitar. Casi al final del Evangelio, al pie de la cruz, un gentil, el centurión romano, proclama que Jesús es Hijo de Dios. Se cumple así el reconocimiento por parte de los hombres de los dos títulos que el evangelista había anunciado al comienzo de su escrito.

Hay otros aspectos en el relato que subrayan la relación entre la verdad sobre Jesús y lo que descubren las personas. Por ejemplo, en el curso de la narración se deja notar que, después de una confesión de los hombres, hay una manifestación desde el cielo que la confirma y la perfecciona: así a la declaración de Juan Bautista le sigue la voz que viene desde el cielo en el Bautismo de Jesús, a la confesión de Pedro le sigue la voz de la Transfiguración, y a las palabras del centurión al pie de la cruz le siguen las del joven que anuncia la resurrección (cfr. Mc 1,7 con Mc 1,11; Mc 8,29 con Mc 9,7; Mc 15,39 con Mc 16,5-6).

En resumen, también en la estructura del Evangelio puede descubrirse la actitud descrita hasta ahora. Las obras de Jesús están ahí, expuestas en un orden que invita a preguntarse quién es Él, y a responder con una fe completa: es el Cristo, el Hijo de Dios.

4. Contenidos principales

Leídos con atención, en cada uno de los Evangelios puede verse reflejado explícita o implícitamente todo el mensaje cristiano. Es evidente que en San Marcos encontramos base para la doctrina sobre los sacramentos, sobre la gracia, sobre la piedad, las normas de conducta, etc. Al hablar de los contenidos principales, nos referimos sobre todo a aquellos rasgos que destacan por su reiteración a lo largo del relato o porque han quedado reflejados con más matices que en otros Evangelios. Pienso que en San Marcos estos rasgos se configuran en torno a dos motivos.

4.1. *Jesucristo*

Jesucristo se describe en el Evangelio en su condición divina y humana. Jesús, ya se ha dicho, es el Hijo de Dios como varias veces se afirma en el relato: sobre todo, lo afirma la voz del Padre (Mc

1,11; 9,7), pero también lo afirma Jesús mismo ante Caifás (Mc 14,62) y eso le vale la condena a muerte. Es también el Mesías, pero es un Mesías Hijo de Dios que manifiesta su condición a través de su misión de Siervo del Señor que entrega su vida en la cruz como cumplimiento de las Escrituras. Como tal, como Mesías e Hijo de Dios, Jesús tiene poder, potestad (*exousía*). Esta palabra, junto con la palabra Evangelio, es la segunda parte del estribillo del relato de San Marcos. Jesús tiene poder y lo manifiesta: tiene poder sobre los demonios, tiene poder sobre el sábado, tiene poder para perdonar los pecados, tiene poder para resucitar a los muertos, etc.

Pero quizás es más característico de San Marcos señalar la verdadera humanidad de Jesús. Contra cualquier forma de docetismo, San Marcos muestra que el Señor es verdadero hombre. Jesús que se duerme en el cabezal de la barca (Mc 4,36), que se entristece con la falta de fe de sus paisanos de Nazaret (Mc 6,6), que se estremece (Mc 7,38; 8,12), que se compadece (Mc 1,41) que se enfada con sus discípulos (Mc 10,3), que en la oración en el huerto se aflige y siente angustia (Mc 14,36), etc.

En este aspecto, es instructivo fijarse, por ejemplo, en cómo Marcos registra un verdadero elenco de las miradas del Señor.

> «Entonces, mirando con ira a los que estaban a su alrededor, entristecido por la ceguera de sus corazones, le dice al hombre» (Mc 3,5).
>
> «Y mirando a los que estaban sentados a su alrededor» (Mc 3,34).
>
> «Y miraba a su alrededor para ver a la que había hecho esto» (Mc 5,32).
>
> «Pero él se volvió y, mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo» (Mc 8,33).
>
> «Jesús fijó en él su mirada y quedó prendado de él» (Mc 10,21).
>
> «Mirando a su alrededor, les dijo a sus discípulos» (Mc 10,23).
>
> «Con la mirada fija en ellos, les dijo: "Para los hombres es imposible, pero para Dios no"» (Mc 10,27).

«Sentado Jesús frente al gazofilacio, miraba cómo la gente echaba en él monedas de cobre, y bastantes ricos echaban mucho» (Mc 13,41).

San Marcos ha recogido la mirada dura y triste al mismo tiempo con la que percibe la estrechez de corazón de los escribas, la mirada que se pasea por los circundantes, la mirada afectuosa hacia el joven rico, la mirada fija y pausada hacia el gazofilacio del Templo, etc. Algo de esto han percibido las almas delicadas cuando se han imaginado más de una vez cómo sería la mirada del Señor.

Para acabar este apartado, no me resisto a convocar el episodio de Jesús con los niños recogido en el capítulo 10:

«Le presentaban unos niños *para que los tomara en sus brazos*; pero los discípulos les reñían. Al verlo Jesús se *enfadó* y les dijo: "Dejad que los niños vengan conmigo, y no se lo impidáis, porque de los que son como ellos es el Reino de Dios. En verdad os digo: quien no reciba el Reino de Dios como un niño no entrará en él". Y *abrazándolos*, los *bendecía imponiéndoles las manos*» (Mc 10,13-16).

Como los otros evangelistas, Marcos recuerda la doctrina de Jesús sobre la infancia espiritual para acoger el Reino de Dios. Pero aquí el episodio tiene la espontaneidad y viveza de Marcos cuando refleja la verdadera humanidad del Señor. Al evangelista parece que le faltan palabras para describir el aprecio del Señor a esos niños. De ahí que recoja también el enfado de Jesús hacia los discípulos que no le han comprendido.

Y con esto se introduce otro tema muy recurrente en el segundo Evangelio: quiénes son los discípulos de Jesús y qué comporta ser discípulo.

4.2. *Los discípulos*

Forma parte del Evangelio registrar las actitudes ante Jesús: de las gentes, de las autoridades, de las mujeres, de los discípulos, etc.

Hay un pasaje de San Marcos que es casi como el compendio de su Evangelio. Es el de la condena a Jesús y las negaciones de Pedro. Como es largo, reproducimos sólo algunos párrafos:

«Condujeron a *Jesús* al Sumo Sacerdote; y se reunieron todos los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas. *Pedro* le siguió desde lejos hasta el interior del palacio del Sumo Sacerdote y se sentó con los sirvientes para calentarse junto a la lumbre.

[...]

»Los príncipes de los sacerdotes y todo el Sanedrín buscaban contra *Jesús* un testimonio para darle muerte, y no lo encontraban. (...) Pero él permanecía en silencio y nada respondió. De nuevo el Sumo Sacerdote le preguntaba y le decía: "¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?". "Yo soy –respondió Jesús–, y *veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo*". El Sumo Sacerdote, rasgándose las vestiduras, dijo: "¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?". Todos ellos sentenciaron que era reo de muerte.

[...]

»Cuando *Pedro* se encontraba abajo en el atrio, llegó una de las criadas del Sumo Sacerdote y, al ver a Pedro que se estaba calentando, le miró y le dijo: "Tú también estabas con Jesús, ese Nazareno". Pero él lo negó: "Ni lo conozco, ni sé de qué me hablas". [...] Y al momento cantó un gallo por segunda vez. Entonces Pedro se acordó de las palabras que le había dicho Jesús: "Antes de que cante el gallo dos veces, me habrás negado tres". Y rompió a llorar» (Mc 14, 53-72).

El evangelista en los dos primeros versículos presenta a Jesús y a Pedro. A la imaginación del lector se le ofrece como un escenario con dos aciones distintas para que las examine en contraste: Jesús es acusado con falsedades, confiesa la verdad y por ello es condenado a muerte por el Sumo Sacerdote y escarnecido por los criados; a Pedro se le imputa un hecho verdadero, pero niega a Jesús con una mentira y sale indemne del juicio de la criada. Sin embargo, al fi-

nal, llora. Se hace pues evidente que la grandeza de Pedro no le viene de su fortaleza sino de su contrición.

El pasaje muestra perfectamente la actitud de saña de las autoridades frente a Jesús, pero ilustra también las relaciones del Señor con sus discípulos. Para no hacer el tema excesivamente premioso, bastará con recordar las características principales:

a) En Marcos, Jesús está siempre con sus discípulos. El primer acto de la vida pública del Señor es llamar a sus discípulos para que le sigan. Después, llama a Mateo y, enseguida, en el capítulo tercero, está ya constituido el grupo de los doce. De ellos, dice Marcos:

> «Llamó a los que él quiso, y fueron donde él estaba. Y constituyó a doce, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar con potestad de expulsar demonios» (Mc 3,13-15).

Lo que en estos versículos se afirma de manera declarativa, en el Evangelio se desarrolla paso por paso. Aquí se dice de los doce, pero a lo largo del segundo Evangelio se usa esta expresión casi de manera sinónima a la de «discípulos». Desde que son llamados por el Señor, siempre están con Él, de hecho nunca se ve al Señor en su ministerio solo. Los discípulos son denominados *mathetés*, es decir, alumnos, porque aprenden de Él, y se dice también continuamente que siguen (*akolouthousin*) a Jesús. Y seguir se entiende en el doble sentido: físico, porque le siguen a todas partes, y espiritual, porque siguen su régimen de vida. Pero el Señor los ha elegido para ser enviados, es decir, para ser apóstoles. Por eso les comunica su potestad. En definitiva, lo que subraya aquí el Evangelio es la continuidad de la misión de los apóstoles en relación con la misión de Jesús. Así se explica que sean receptores privilegiados de la enseñanza de Jesús (Mc 4,10-34; 7,1-23; 8,27-10,45; 13,1-37), testigos únicos de sus actos de poder (Mc 4,35-41; 5,37-43), de la Transfiguración (Mc 9,2-13), que le acompañen en la Última Cena, que le ayuden en las multiplicaciones de los panes, etc.

b) Pero, al mismo tiempo, los discípulos participan de la falta de comprensión de Jesús que se refleja en muchos personajes del

Evangelio. La incomprensión afecta a la enseñanza y también a algunas acciones de Jesús. Evocar todos los episodios sería larguísimo. Prácticamente no hay una página del Evangelio en la que no aparezca. Pero no es sólo la incomprensión, sino que también le abandonan, le niegan, y, a Judas, el que le entregó, se le denomina más de una vez «uno de los doce» (Mc 14,10.20.43).

Algunos autores señalan que esta doble dimensión de los discípulos está subrayada en Marcos, porque su Evangelio, escrito en Roma tras la persecución de Nerón, quiere alentar a los cristianos débiles que han caído –y que no han comprendido que seguir a Cristo es tropezarse con la cruz– a recomenzar una vez más y a no callar ante las dificultades, como callaron las mujeres, asustadas, tras el anuncio del ángel de Jesús resucitado. En todo caso, lo que señala para todos es que, incluso en las debilidades, el Señor resucitado nos ha llamado a nosotros, sus discípulos, a continuar su misión.

Quizás se podrían haber tratado otros motivos, o se podrían haber desarrollado más los que se han tratado. Pienso que los elegidos son muy importantes en Marcos. Y no dejan de hacer presente el consejo de San Josemaría, Fundador y primer Gran Canciller de la Universidad de Navarra, de leer el Evangelio estando presentes en las escenas «como un personaje más».

[illegible] de la enseñanza y [illegible] al-
gunas acciones de Jesús. [illegible] todos los episodios para Jesucris-
to. Prácticamente no hay una página del Evangelio en la que no
aparezcan. Pero no es sólo la incomprensión, sino que también le
abandonan, le niegan, y a Judas, el que le entregó, se le denomina
más de una vez «uno de los doce» (Mc 14,10.20.43).

Algunos autores señalan que esta doble dimensión de los discí-
pulos está subrayada en Marcos, porque su Evangelio, escrito en
Roma tras la persecución de Nerón, quiere alentar a los cristianos
débiles que han caído —y que no han comprendido que seguir a
Jesús es tropezarse con la cruz— a recomenzar una vez más y a no
[illegible], tras
el seguimiento de Jesús. [illegible] En todo caso, lo que señala
para todos es que, [illegible] en la actualidad, [illegible] nos
ha llamado a nosotros, sus discípulos, a continuar su misión.

Quizás se podrían haber contado otros matices, o se podría ha-
ber desarrollado más lo que se ha contado. Pienso que los elemen-
tos [illegible] en Marcos. Y no dejo de hacer referencia
a [illegible] de San Josemaría Escrivá, primer Gran Canciller de
la Universidad de Navarra, de leer el Evangelio estando presentes
en [illegible] como un personaje más.

7.

Evangelio según San Lucas

Juan Luis Caballero

1. Autor, lugar y fecha de composición

1.1. *Autor*

El tercer Evangelio, como los otros, no recoge en el texto el nombre de su autor. Sin embargo, la Tradición desde el inicio lo atribuyó a Lucas, compañero de San Pablo. Un testimonio textual muy antiguo, como es el papiro Bodmer XIV (P^{73}), datado entre los años 175-225, trae como título *Euangelion katá Loukan*, indicando con esto al autor literario. En el siglo II son muy abundantes los testimonios patrísticos al respecto: San Ireneo en su *Contra las herejías* 3,1, el *Prólogo griego antimarcionita*, Tertuliano, Orígenes, etc. Valga como ejemplo éste del *fragmento de Muratori*, un documento cristiano datado entre los años 170-180, que dice:

> «El tercer libro del Evangelio es según Lucas. Este Lucas era médico. Pablo lo tomó como segundo a causa de sus conocimientos de derecho, y escribió con su asentimiento lo que juzgó bueno. Sin embargo, no vio al Señor en carne mortal. En consecuencia, según lo que se había podido informar, comenzó a hablar desde el nacimiento de Juan».

San Jerónimo, en torno al año 400, recoge estas opiniones y las expresa así en *Sobre los varones ilustres*:

«Lucas, médico antioqueno, conocedor de la lengua griega, como demuestran sus escritos, seguidor del apóstol Pablo y compañero de sus viajes, escribió un Evangelio».

Pero ¿quién es este Lucas, discípulo de Pablo? Si acudimos al Nuevo Testamento, veremos que este nombre aparece en tres ocasiones: Col 4,14; Flm 24; 2 Tm 4,11. En estos casos, Lucas es uno de los colaboradores de San Pablo. El texto de Colosenses nos dice además que era médico y que se contaba entre los discípulos que no venían de la circuncisión, es decir, que era de origen gentil.

Con todos estos datos aportados por la Tradición coinciden muchos indicios que podemos sacar del mismo Evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles: el autor no fue testigo ocular del ministerio de Jesús (Lc 1,2), no es de origen palestino, es una persona culta, como se ve sobre todo por textos como el prólogo del Evangelio (aunque respetuosa con la sencillez de las fuentes más antiguas a las que recurre), su lenguaje y su doctrina son afines a los del *corpus paulinum*, conoce bien la comunidad cristiana de Antioquía.

De estas características, quizás la más visible para el lector sea su desconocimiento de Palestina. Así, no es preciso en lo referente a la geografía que confunde muchas veces, no conoce que los muertos en Palestina no se enterraban con ataúd (como se muestra en el pasaje de la resurrección de la viuda de Naín: Lc 7,14), no sabe que es únicamente en la higuera, y no en los demás árboles, donde se lee el comienzo de la primavera (Lc 21,29), etc.

En resumen, el autor del tercer Evangelio sería un cristiano de la segunda generación, de origen pagano, probablemente de Antioquía de Siria, culto, que tiene un interés muy especial por la historia, y que fue discípulo y compañero de San Pablo.

1.2. *Lugar*

Según la Tradición cristiana el Evangelio de Lucas fue escrito después de los de Mateo y Marcos, hecho que en cierta manera se ve corroborado por las palabras del prólogo («Ya que muchos han intentado poner en orden la narración de las cosas que se han cumplido entre nosotros»), seguramente en Corinto (Acaya, Grecia), uno de los primeros centros de expansión cristiana.

El Evangelio está dirigido a un cristiano, llamado Teófilo. No sabemos si éste es un nombre genérico –etimológicamente significaría «el amado por Dios» [1]–, o se refiere a un personaje concreto. Que Lucas le llame «distinguido Teófilo», el mismo título que usa San Pablo para dirigirse a Festo (Hch 26,25), lleva a pensar en un personaje ilustre. Además, dice Séneca (*De tranquilitate animae* 9,4) que, en aquel tiempo, los hombres distinguidos se señalaban por tener en sus casas baños y bibliotecas privadas.

En todo caso, fuera de estos detalles que pueden ser más o menos anecdóticos, parece claro que Lucas, como los demás evangelistas, piensa en un destinatario más general: los cristianos que quieren conocer con certeza el fundamento de las cosas que se les han enseñado. Y es claro que estos destinatarios son cristianos de ambiente helenista que no conocen Palestina. Esto se denota en algunos detalles significativos de su relato, sobre todo si lo comparamos con los otros sinópticos. Por ejemplo:

San Lucas traspone del ambiente cultural palestino al helenístico algunas expresiones. Por ejemplo, a propósito del paralítico descolgado en Cafarnaum. En Marcos, para hacerlo, los hombres «levantaron la techumbre» (Mc 2,4) de paja y barro, sin más. Lucas, en cambio, tiene presente una casa griega y dice que el paralí-

1. Desde el punto de vista gramatical, también se podría traducir como «el que ama a Dios», aunque, propiamente, el que ama a Dios se denominaría Filoteo.

tico fue descolgado desde el terrado, «por entre las tejas» (Lc 5,17). Cosas semejantes se podrían decir a propósito de otros lugares (cfr. Lc 6,46-49).

1.3. *Fecha de composición*

Para determinar la fecha de redacción del escrito, hay que acudir al libro de los Hechos, escrito por el mismo autor (cfr. Hch 1,1-2). Este libro finaliza su relato en el momento en que San Pablo está preso en Roma, en su primera cautividad, a principios de los años sesenta. Ya que San Pablo fue liberado posteriormente y Lucas no nos dice nada de esta liberación, el libro debió de escribirse mientras estaba San Pablo preso, es decir, hacia el año 63 como muy tarde. Sin embargo, no es necesario unir el final de Hechos de los Apóstoles a la fecha de su composición. Que Hechos de los Apóstoles acabe donde acaba tiene su sentido desde un punto de vista teológico, ya que en ese momento se han cumplido las palabras del Señor que abren el libro: «... seréis mis testigos hasta los confines de la tierra». Si se acepta esta hipótesis, la fecha sería acorde con el propósito del libro: a alguien (Teófilo) que no tiene acceso a lo que enseñaron quienes fueron «testigos oculares y ministros de la palabra», es decir, los apóstoles y los varones apostólicos, Lucas, que sí los ha conocido, se lo escribe con orden y exactitud. Eso nos situaría en la segunda generación cristiana, hacia los años 70-80.

2. Características literarias y teológicas

2.1. *Estilo literario*

Cuando se comienza a leer el tercer Evangelio, el lector no puede menos que quedar deslumbrado por el prólogo:

«Ya que muchos han intentado poner en orden la narración de las cosas que se han cumplido entre nosotros, conforme nos las transmitieron quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me pareció también a mí, después de haberme informado con exactitud de todo desde los comienzos, escribírtelo de forma ordenada, distinguido Teófilo, para que conozcas la indudable certeza de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4).

La traducción castellana refleja bastante bien el original griego. Periodo sintáctico largo, vocabulario culto, uso preciso de las palabras, etc. Es claro que su autor tiene el griego como lengua materna, y que ha sido un buen lector. Como dice San Jerónimo (*Epístola* 19), Lucas es «*graeci sermonis eruditissimus*».

Sin embargo, aunque el estilo de estas frases nos muestra quién es Lucas, lo más importante es el propósito que desvela en esas líneas: siguen el modelo griego de un *prólogo*, indicando, brevemente, argumento, fuentes, método y fin del escrito. El *argumento* son las «cosas que se han cumplido entre nosotros», o sea, todo lo referente a Jesús y al origen y la expansión de la primera Iglesia (hay que tener en cuenta que Lucas se completa con Hechos); las *fuentes* son testigos oculares y ministros de la palabra, es decir, una Tradición bien fundada, y otros libros ya escritos (presumiblemente Mateo y Marcos); su *método* es histórico y literario, ya que se informa detalladamente de los hechos, pero los expone a su manera; su *fin* es hacer conocer la indudable certeza de los hechos y enseñanzas que fundamentan la fe de los cristianos.

En el prólogo quedan también de relieve muchos datos implícitos que ayudan a comprender mejor la composición del Evangelio. Lucas hace una «narración», palabra que incluye su escrito dentro del *género histórico*. El autor del tercer Evangelio es, en efecto, un historiador, y esto se ve corroborado también por sus referencias a la historia profana y a los datos cronológicos (Lc 1,5; 2,1; 3,1-2.23). Lucas escribe *con orden* (Lc 1,3) ya que juzga que antes otros lo han hecho sin él. Además, habla de cosas que se han cum-

plido, que han sucedido realmente, de las que ha habido unos «testigos», y que se han transmitido. Por tanto, Lucas refleja la fe de la Tradición anterior, que está basada en unos hechos reales. En Lucas hay una sensibilidad muy grande por la fidelidad a las fuentes. Del mismo modo, Lucas ha viajado y conocido personalmente personas y lugares, de manera que ha podido dar más exactitud a su escrito.

En San Lucas se da una relación muy estrecha entre el orden del relato y la perspectiva que quiere dar al mensaje. Lucas es historiador y teólogo: cuando narra, selecciona datos y los compone según un mensaje que quiere transmitir. Por eso, también en los detalles de estilo se pueden percibir algunas características de su mensaje. Nos fijaremos en dos que tienen que ver con la fidelidad a las fuentes y con el discípulo de Cristo.

2.1.1. *Fidelidad a las fuentes*

El Evangelio de Lucas se distingue por un griego especialmente cuidado respecto al de los demás Evangelios: tiene mayor perfección gramatical, procura traducir los términos hebreos, arameos y latinos al griego, transcribe con mayor corrección los modismos vulgares. Sin embargo, cuando se transcriben palabras de Jesús, conserva también semitismos, incluso en la sintaxis, lo que en el fondo indica fidelidad a las fuentes. De esa manera, el lector encuentra en su texto una fuente segura de su fe.

2.1.2. *El discípulo de Cristo*

En el texto de San Lucas se ve muchas veces el hombre griego culto, preocupado por la *doxa*, la buena opinión, o por el decoro de lo que narra. Así por ejemplo, si lo comparamos con los otros sinópticos, no nos dice nada del vestido y la comida de Juan Bautista: «Juan llevaba un vestido de pelo de camello con un ceñidor de

cuero a la cintura y comía langostas y miel silvestre» (Mt 3,4; Mc 1,6). También, la descripción del endemoniado de Gerasa que en Marcos viene relatada así: «Apenas salir de la barca, vino a su encuentro desde los sepulcros un hombre poseído por un espíritu impuro, que vivía en los sepulcros y nadie podía tenerlo sujeto ni siquiera con cadenas; porque había estado muchas veces atado con grilletes y cadenas, y había roto las cadenas y deshecho los grilletes, y nadie podía dominarlo. Y se pasaba las noches enteras y los días por los sepulcros y por los montes, gritando e hiriéndose con piedras» (Mc 5,2-5), en Lucas queda reducida a: «... desde hacía mucho tiempo no llevaba ropa, ni habitaba en casas sino en los sepulcros [...] y aunque le sujetaban con cadenas y le ponían grillos para custodiarle, rotas las ataduras, era impulsado por el demonio al desierto» (Lc 8,26.29). Se ve con claridad que San Lucas silencia detalles demasiado crudos o que pueden ser molestos para algunas personas, etc.

Este decoro para escribir se corresponde con un aprecio a la opinión. San Lucas recuerda parábolas como la de aquel invitado a un banquete que eligió el mejor puesto y que avergonzado tuvo que pasar al último lugar (Lc 14,7-11); en cambio, el que eligió el peor lugar y después fue ascendido quedó «muy honrado ante todos» (Lc 14,10). De manera semejante, recuerda las palabras de Jesús afirmando la necesidad de dejarlo todo para seguirle, no vaya a ser que le ocurra lo que a aquel que empezó a construir una torre y no terminó. Hay que estar atentos a perseverar, no sea caso que al «no poder acabar, todos los que lo vean empiecen a burlarse de él» (Lc 14,29).

Sin embargo, paradójicamente, recoge esta frase en la última Bienaventuranza: «Ay cuando los hombres hablen bien de vosotros» (Lc 6,26). Además, San Lucas es de entre los evangelistas el que más afrentas cuenta que le hicieron a Cristo: es el único que narra el ir y venir de Cristo atado entre Pilato y Herodes, o el que describe a lo vivo las afrentas al Señor. El tercer anuncio de la Pasión dice así: «... será entregado a los gentiles y se burlarán de él,

será insultado y escupido, y, después de azotarlo, lo matarán» (Lc 18,32-33), donde sólo Lucas habla de los insultos.

Ante estos matices, la conclusión es casi una paradoja elocuente. Lucas es amante del orden, del espíritu abierto, de la claridad, pero sabe también que su modelo es Cristo. Recuerda que Jesucristo sufrió los insultos, los salivazos y todo tipo de afrentas, y, por tanto, ése será el camino del cristiano que quiera seguir a su Maestro.

Esta enseñanza de Lucas se encuentra también en otros detalles, que se tratarán más adelante. Vamos ahora a fijarnos en otros aspectos, formales y conceptuales a la vez.

2.2. *Características teológicas*

2.2.1. *La historia y la historia de la salvación*

La *historia* que escribe Lucas tiene un fin muy particular: enseñar la *historia de la salvación*, contemplada desde la Encarnación de Cristo hasta la difusión del Evangelio entre los gentiles. Tanto en Lucas como en los Hechos de los Apóstoles se nos narra la realización de la acción salvífica de Dios en la historia. Que el tema de la salvación es fundamental en Lucas se ve por la cantidad de veces que utiliza la palabra (cfr. Lc 1,47.69.71.77; Lc 2,11.30; 3,6; 19,9). Esta salvación, desde la perspectiva lucana, no se encuentra sólo en la muerte y resurrección de Cristo, sino también en los acontecimientos posteriores: en la Ascensión de Cristo a los cielos y en la evangelización (cfr. Hch 13,47; 28,28). En efecto, en Hechos se ve cómo esa salvación se completa con la venida del Espíritu Santo, cuyo impulso hace que se difunda el Evangelio por el mundo.

2.2.2. *El lugar de la Ciudad Santa*

En Lucas el lugar de Jerusalén adquiere un papel central: la infancia de Jesús empieza y acaba en el Templo de Jerusalén; las tentaciones en el desierto acaban en Jerusalén; Jesús, ya desde el inicio de su vida pública, empieza a *caminar* hacia Jerusalén, donde culminarán los acontecimientos salvadores (Lc 9,51-53: «Cuando se cumplió el tiempo en que él había de ser recibido arriba, afirmó su rostro para ir a Jerusalén. Y envió mensajeros delante de él, los cuales fueron y entraron en una aldea de los samaritanos para hacerle preparativos. Pero no lo recibieron, porque su intención era ir a Jerusalén»); las apariciones de Jesús resucitado que se describen no son las de Galilea, sino las de Jerusalén; el Evangelio se cierra con una escena situada en el Templo de Jerusalén (Lc 24,53: «Y estaban continuamente en el Templo bendiciendo a Dios»).

Jerusalén es el lugar donde se culmina la salvación no sólo porque es allí donde murió el Señor, sino sobre todo porque es el lugar de su *Ascensión*, que es el estado final hacia el que camina *Jesús*. La Ascensión es el final de su vida terrestre (Lc 24,51-53), el paso del Resucitado a la gloria (Hch 1,6-11), desde donde envía al Espíritu Santo.

2.2.3. *Conclusión*

Esta conjunción de tiempos y lugares es la que, al final, traduce los motivos que guían la obra de San Lucas y que se podrían resumir en la frase de Jesús que está precisamente en el centro del Evangelio: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se evangeliza el Reino de Dios y cada uno se esfuerza por él» (Lc 16,16). Dicho de otra forma, si Dios preparó un pueblo fue para enviar a su Hijo y con su obra hacer que la salvación llegara a todos los hombres.

3. Estructura del Evangelio

Como ya hemos visto al hablar del prólogo, el orden del Evangelio según San Lucas está muy orientado a su mensaje: desde este punto de vista tiene un plan más preciso y articulado que Marcos.

Lucas cuenta el ministerio de Jesús en tres partes (Galilea, subida a Jerusalén, Jerusalén), más o menos iguales en extensión, que coinciden con las de los demás Sinópticos (con la particularidad de que la segunda parte, la del viaje a Jerusalén, es mucho más larga que en Mateo y Marcos). El ministerio de Jesús viene precedido por un prólogo y unos capítulos –que tienen una función muy singular en el tercer Evangelio– en los que se habla de los orígenes de Jesús, de su infancia y de su preparación para la vida pública. En la subida a Jerusalén (10 capítulos en Lucas, por sólo 2-3 en Mateo y Marcos) se subraya de un modo especial que Jesús dirige su llamada salvífica a todos los hombres.

3.1. *Presentación* (Lc 1,1-4,13)

El Evangelio se abre con el prólogo (Lc 1,1-4), que presenta la intención de la obra y que tiene las características que ya hemos mencionado.

El primer gran episodio del tercer Evangelio lo constituye Lc 1,5-2,52, donde se habla de la infancia de Jesús. Su función es diferente a la de los capítulos paralelos en Mateo. En Mateo, los episodios de la infancia son un resumen conceptual del Evangelio: dicen quién es Jesús prácticamente desde todos los puntos de vista. En Lucas estos ciento once versículos son como un último capítulo del Antiguo Testamento que, a su vez, es un primer capítulo del Nuevo. Aquí se describe quién es Jesús: el Salvador prometido, el Mesías, el Salvador. Con Jesús niño está su Madre, que tiene también un papel central en el plan salvador.

Además de la infancia de Jesús, Lucas narra la preparación del ministerio público de Jesús (Lc 3,1-4,13). Aquí se pone de relieve el alcance de la salvación obrada por Cristo, y esto se hace en torno a tres motivos: la figura del Bautista, las tentaciones de Jesús y su genealogía.

3.2. *Primera Parte: Ministerio de Jesús en Galilea* (Lc 4,14-9,50)

En esta parte se condensa el programa de la misión de Jesús (Lc 4,16-30) y se describen los inicios de su ministerio: la predicación y la elección, formación y envío de los discípulos y los apóstoles a la misión. Lucas habla de los comienzos del ministerio de Jesús (Lc 4,14-6,11). Después pasa a relatar los milagros y la actividad de Jesús en Galilea (Lc 6,12-8,56). Por último, se centra en el viaje de Jesús con sus apóstoles (Lc 9,1-50). En el centro de su predicación se sitúan el Sermón del llano (Lc 6,17-49) y las parábolas del Reino (Lc 8,4-18). En estos capítulos se pone también de relieve la eficacia y la singularidad de las palabras de Jesús.

3.3. *Segunda Parte: Ministerio en la subida a Jerusalén* (Lc 9,51-19, 27)

Esta parte contiene la narración de la larga subida de Jesús a Jerusalén, en la que se recopilan muchas de las enseñanzas de Jesús que son propias a Lucas y que no aparecen ni en Mateo ni en Marcos. Entre ellas están las parábolas del buen samaritano (Lc 10,25-37), de la misericordia (Lc 15,1-32), del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), etc. No hay un claro criterio unificador, pero en estos capítulos aparecen los rasgos característicos de Lucas: la oración, la misericordia, la universalidad de la salvación, la riqueza y la pobreza, etc.

3.4. *Tercera Parte: Ministerio en Jerusalén* (Lc 19,28-24,53)

Esta parte, muy semejante a la paralela de Mateo y de Marcos, comprende la entrada en Jerusalén y la purificación del Templo (Lc 19,28-48), las controversias de Jesús con las autoridades judías (Lc 20,1-47), el discurso escatológico (Lc 21,5-36), la pasión (Lc 22,1-23,56) y la resurrección (Lc 24,1-53). Durante estos hechos, Jesús es presentado como modelo de conducta para el cristiano, por su misericordia, su grandeza de ánimo, su recurso a la oración. La narración termina con los mismos acontecimientos con los que empieza el libro de los Hechos: el mandato del Señor a los apóstoles de que permanezcan en Jerusalén hasta la venida del Espíritu Santo y la Ascensión.

4. Contenidos principales del Evangelio

4.1. *Jesús, Profeta, Salvador y Señor, modelo del discípulo*

Como en los demás Evangelios, lo más importante es la doctrina sobre Jesucristo. Lucas lo presenta de un modo particular: como Profeta, Salvador y Señor. Estos aspectos de Jesús no son, sin embargo, los únicos que enfatiza. Para el evangelista, Jesús es el «hombre nuevo», el inicio de una nueva generación, la de los discípulos. Por eso, es cabeza y modelo para los cristianos. Veamos estos dos aspectos y sus implicaciones por separado.

4.1.1. *Profeta, Salvador y Señor*

A Jesucristo se le llama *Profeta* en varios lugares (Lc 7,16; 9,19; 13,33; 24,19). Por ser Dios y Hombre verdadero, es el Profeta por excelencia: nadie como Él puede hablar en nombre de Dios (Lc 4,18.43; 9,45; 19,21). Si ya en el Antiguo Testamento los profetas eran movidos por el Espíritu de Dios, San Lucas subraya la unión

profunda y misteriosa del *Espíritu Santo* con el ministerio profético de Nuestro Señor: así, en el Bautismo de Jesús, que marca el comienzo de su ministerio público, el Espíritu Santo desciende visiblemente sobre Él; después, el Espíritu le conduce al desierto donde es tentado, le impulsa a Galilea, etc. (Lc 3,22; 4.11.14). El mismo Jesús se apropia esa vocación profética cuando en la sinagoga de Nazaret lee el texto de Isaías –«El Espíritu del Señor está sobre mí, por lo cual me ha ungido; me ha enviado para evangelizar a los pobres...»– afirmando que se cumple en Él (cfr. Lc 4,16-30).

A lo largo del Evangelio de San Lucas está presente la enseñanza de que Jesucristo es el *Salvador* de los hombres. En el Evangelio de la infancia sobresale el cumplimiento en Cristo de las antiguas promesas de Salvación, hechas por Dios a los patriarcas y profetas del pueblo elegido: el Niño que ha nacido es el Salvador por tantos siglos esperado. Así la Santísima Virgen María exulta de gozo en Dios su Salvador (Lc 1,47); los ángeles, en el Nacimiento, anuncian que «hoy os ha nacido, en la ciudad de David, el Salvador, que es el Cristo, el Señor» (Lc 2,11); Dios ha suscitado ese poder salvador (Lc 1,69) «para salvarnos de nuestros enemigos» (Lc 1,71); la salvación es anunciada por el Bautista para que el pueblo conozca que consiste en el perdón de los pecados (Lc 1,77); la ven los ojos de Simeón cuando conoce al Niño Jesús (Lc 2,30); la verán todos los hombres, según había profetizado Isaías (Lc 3,6); le llega a la mujer pecadora (Lc 7,50), al leproso samaritano que vuelve a dar gracias a Jesús (Lc 17,17) y la alcanza Zaqueo con la visita del Maestro (Lc 19,9), etc. Pero la salvación se manifiesta también en la curación de las enfermedades, en el perdón de los pecados y en la reconciliación. De hecho, en muchas ocasiones San Lucas utiliza el verbo «salvar», para significar la curación: en la curación de la hemorroísa (Lc 8,43-48); en la del ciego de Jericó (Lc 18,35-42); en la resurrección de la hija de Jairo (Lc 8,50); en la liberación de la posesión diabólica del geraseno (Lc 8,26-39); etc.

Jesús es también el *Señor*. «Señor» es la denominación que se daba a Dios para evitar pronunciar su nombre propio, el tetragra-

ma. También era un tratamiento de respeto hacia una persona. San Lucas es, con mucho, el evangelista que hace más uso de este título en sus escritos: 103 veces en el Evangelio, 107 en Hechos de los Apóstoles. Jesús es el Señor en su sentido más profundo desde su nacimiento, y se manifiesta como tal en la resurrección. Por eso a Él le está reservada la gloria que manifestará especialmente en su segunda venida. En este sentido, Jesús es también el Señor de la historia.

4.1.2. *Jesús, el «hombre nuevo», modelo del discípulo*

Más arriba se ha dicho que Lucas presenta su obra como una historia de la salvación que encuentra su culmen en Jesucristo. También se ha visto que en esta historia de la salvación el Evangelio de la infancia es como el último capítulo del Antiguo Testamento y el primero del Nuevo: del Israel fiel a Dios, del pueblo elegido, surge la salvación para todas las naciones. Pero San Lucas proyecta el plan divino todavía más allá, y en la genealogía de Jesús, se remonta hasta Adán que, dice Lucas, «viene de Dios» (Lc 3,38). El paralelismo, que se apunta también en otros lugares del Evangelio, es fácil de establecer: Dios creó a Adán del barro de la tierra insuflado por el Espíritu, y crea al hombre nuevo, Jesucristo, con el descenso del Espíritu sobre Santa María, modelo de los hombres que son fieles a Dios.

A esta nota conceptual, San Lucas le añade otra: el comportamiento de Jesús es modelo para el de los cristianos. Esto se hace notar en las exhortaciones de Jesucristo contenidas en el Evangelio, pero también en los Hechos de los Apóstoles, donde se percibe cómo los primeros cristianos imitaron el comportamiento de su Maestro.

Aquí es donde se unen las dos notas que se han presentado en el título de este apartado: Jesús, hombre nuevo, modelo del discípulo. Por eso, en el resumen de esta parte se harán notar diversas

características que están presentes en Jesús y que deben ser imitadas por sus discípulos.

1. El discípulo de Jesús, como Él, debe estar desprendido de *todo*, dispuesto a estar allá donde le conduzca la misión (Lc 9,52-66). Los textos puntuales son muchos: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios» (Lc 6,20); «... oyendo esto Jesús, le dijo: "Aún te falta una cosa. Todo cuanto tienes véndelo y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego, ven y sígueme"» (Lc 18,22); «... llevaron a tierra las barcas y, dejándolo todo, le siguieron» (Lc 5,11), etc.
2. Este desprendimiento es la raíz de la *libertad* interior en la *alegría*. El vocabulario de la alegría está compuesto de muchos verbos en Lucas: alegría, regocijo, alabanza, etc. «Será para ti gozo y alegría, y muchos se gozarán en su nacimiento» (Lc 1,14); «... y entrando, le dijo: "Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo"» (Lc 1,28); «... alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo» (Lc 6,23); «... os digo que, de igual modo, habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión» (Lc 15,7).
3. El hombre nuevo es un hombre en continua *oración*, sobre todo ante la prueba: del mismo modo que Jesús reza en el Bautismo, y antes de la elección de los apóstoles, y en la Transfiguración, y en Getsemaní, y en la cruz.
4. El discípulo entra a formar parte de una *comunidad* nueva, a la que Jesús guía y transmite su poder salvífico, como se ve sobre todo en el libro de los Hechos. Asistido por este poder, y si se es dócil al Espíritu Santo, dará frutos, incluso cuando humanamente no son esperados.
5. Característica del discípulo es también la misericordia, que ocupa un puesto central en la vida cristiana. La misericordia

se predica de Dios, porque tiene entrañas de misericordia (Lc 2,72). Esta cualidad de Dios Padre se manifiesta en su capacidad de acogida y perdón (cfr. Lc 15). Es, además, la misma que manifiesta Cristo cuando se conmueve ante las necesidades de los demás (Lc 11,13; 15,2) y la que pide a todos los hombres (Lc 10,39). Por eso no es extraño que la frase central del Sermón de la Montaña en Mateo («Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»), en Lucas sea: «*Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso*» (Lc 6,36). El cristiano debe imitar a Dios y el modelo es Jesucristo.

6. Pero también puede examinarse este modelo de vida desde el punto de vista del discípulo. ¿Quién puede ser discípulo de Cristo? Quien se convierte, quien vuelve a Dios, quien es verdaderamente hombre y sigue a Cristo. Veámoslo con un ejemplo. En la parábola del sembrador, se habla de las distintas maneras de recibir la palabra. Hay quienes no resisten a la tentación, otros que la ahogan con las «preocupaciones, riquezas y placeres de la vida», y, finalmente, están aquellos que «oyen la palabra con un corazón bueno y generoso, la conservan y dan fruto mediante la perseverancia» (Lc 8,15). Las palabras griegas que hemos traducido por «bueno y generoso» son *kalé kai agathé*. Un conocedor de la cultura griega sabe que designan el ideal del hombre griego, el caballero, el hombre de virtudes, el que es como debe ser (Platón, Teeteto). El hombre virtuoso, recibirá con gusto la semilla del Evangelio y dará fruto. Curiosamente, justo después de este pasaje, San Lucas recoge el episodio en el que Jesús dice: «Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,21). Con esto –no hay que olvidar que los otros dos Evangelios sinópticos dicen «el que hace la voluntad de Dios», sin referirse a la palabra– San Lucas indica con bastante claridad que el modelo primero de seguimiento de Cristo es su Madre. Pero sobre esto volveremos más tarde.

En este contexto se puede hablar de «seguimiento» de Cristo y, por tanto, de la exhortación a la vida cristiana, cuyas características más importantes ya se han evocado: la misericordia, el desprendimiento, la oración, etc. Pero en el Evangelio de San Lucas se señala que esas virtudes y actitudes hay que vivirlas hoy, ahora. La vida del cristiano es un camino como el que recorre Jesús en la larga subida a Jerusalén y que culmina en la cruz y en la glorificación de Jesús. Por eso, cargar con la cruz *cada día* es lo primero que debe hacer el que quiera imitar al Maestro: «Decía a todos: "Si alguno quiere venir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, que tome su cruz cada día, y que me siga"» (Lc 9, 23).

4.2. *La universalidad de la salvación*

A lo largo de los dos libros de San Lucas se muestra que los bienes anunciados por los profetas tienen su cumplimiento en Cristo y en su Iglesia, donde Él pervive, y alcanzan no sólo a los judíos, sino a todos los pueblos del mundo.

La universalidad de la salvación realizada por Jesucristo está ampliamente contemplada por San Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Pero ya en el Evangelio la encontramos incoada, y expresa, en muchos lugares. Así, en el Cántico de Simeón, se proclama que la salvación se ha preparado «ante la faz de todos los pueblos» y que Jesús es «luz que ilumina a los gentiles» (Lc 2,29-32); también San Lucas, como los otros sinópticos, aplica a la misión de Juan el Bautista el texto de Isaías 40, pero Lucas prolonga la cita con un versículo más, precisamente el que dice «... y todo hombre verá la salvación de Dios» (Is 40,5; Lc 3,6). Por parte de Jesús, en la sinagoga de Nazaret anuncia la futura predicación a los no judíos; y más tarde explica a sus discípulos que estaba profetizado que Él debía padecer y resucitar, y que se iba a predicar en su nombre la conversión y el perdón de los pecados a todas las gentes (Lc 24,47). Entre

todos los textos, sobresale quizás el trato de acogida y de ausencia de rechazo que da Jesús a los samaritanos, un pueblo enemistado con los judíos en la época del Señor. Así, San Lucas no recoge el texto de Mt 10,5 acerca de los samaritanos: «No vayáis a tierra de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos», que parecía limitar la misión de los discípulos a tierra de judíos. Además, increpa a sus discípulos que piden un castigo para los samaritanos (Lc 9,55); pone como ejemplo de verdadero prójimo al buen samaritano (Lc 10,25-37); y de los diez leprosos que ha curado Jesús, el que vuelve a darle gracias es precisamente un samaritano (Lc 17,16).

4.3. *Santa María Virgen*

El tercer Evangelio nos presenta a la Madre de Cristo con una luz peculiar, desvelando con exquisita delicadeza rasgos de la grandeza y hermosura del alma de Santa María. Ningún personaje de la historia evangélica –fuera naturalmente de Jesús– es descrito con tanto amor y admiración como Santa María. Probablemente por estas circunstancias se consideró a San Lucas como pintor de la Virgen. Al margen, la adscripción de esta cualidad es tardía: en el siglo VI, Teodoro el Lector dijo que Lucas había pintado un cuadro de la Virgen, que se envió desde Jerusalén a Constantinopla.

Si leemos el Evangelio de seguido vemos que ninguna criatura humana ha recibido gracias tan altas y singulares como María: es la «llena de gracia»; el Señor está con ella; ha hallado gracia ante Dios; concibió por obra y gracia del Espíritu Santo, y fue Madre de Jesús, sin dejar de ser Virgen; íntimamente unida al misterio redentor de la Cruz, será bendecida por todas las generaciones, pues el Todopoderoso hizo en Ella grandes cosas. Con razón una mujer del pueblo alabó entusiasmada y de forma muy expresiva a la Madre de Jesús (Lc 11,27).

A tan altos dones divinos Nuestra Señora correspondió con la más generosa fidelidad: Santa Isabel la llama bienaventurada por-

que ha creído; la Virgen recibe con humildad el anuncio del Arcángel acerca de su dignidad de Madre de Dios; pregunta con sencillez cómo comportarse para agradar en todo a Dios; se entrega rendidamente a los planes divinos; sabe agradecer gozosamente los dones recibidos; observa con fidelidad las leyes de Dios y las costumbres piadosas de su pueblo; se apena por la pérdida del Niño y se queja a Él, pero acepta serenamente lo que en aquel momento no alcanza a entender. Santa María supo tener esa admiración contemplativa ante los misterios divinos, que conservó y meditó en su corazón.

Estas consideraciones son meramente descriptivas de lo que se lee en el tercer Evangelio. Si se examinan de manera reflexiva, a la luz de las consideraciones que se han ido haciendo en las páginas anteriores, veremos enseguida que el autor inspirado ha dejado muchas señales en su escrito por las que quiere que entendamos que la perfecta correspondencia humana por parte de los hombres al plan de Dios se personaliza en Santa María. Dos notas pueden resumir su figura: su fidelidad a Dios siendo hija de Israel, y su fidelidad a Jesús siendo modelo del discípulo de Cristo.

a) Ya se ha hablado de la historia de la salvación, de lo importante que es que la genealogía de Jesús llegue hasta Adán, de entender que el Evangelio de la Infancia de San Lucas es el último capítulo del Antiguo Testamento y el primero del Nuevo, etc. Ahora bien, las personas del Evangelio de la infancia, pero sobre todo Santa María –basta con recordar su oración a Dios, el Magnificat– vienen descritas como los hombres fieles a Dios, los pobres del Señor. Según esto, si el primer hombre fue hecho del polvo de la tierra, con el soplo del Espíritu de Dios, la renovación de la humanidad en Cristo se forma de la humanidad fiel a Dios, cuyo prototipo es Santa María, sobre la que desciende el Espíritu Santo (Lc 1,35). En este sentido Santa María es como el resumen de los hombres justos del Antiguo Testamento que con fidelidad esperaron la salvación de Dios.

b) También se ha dicho que el discípulo es aquel que, con corazón bueno y generoso, escucha la palabra del Señor y la guarda, y

que, como para coronar ese pasaje de las parábolas, San Lucas recoge el episodio en el que proclama a María como la que escucha la palabra de Dios y la guarda. Del mismo tenor son los dos sumarios en los que se dice que «María guardaba todas estas cosas ponderándolas en su corazón» (Lc 2,19, cfr. 2,51). María aparece así como el modelo perfecto del discípulo de Cristo. Pero, además, a esta nota del discípulo se le podrían añadir otras, como la de la imitación del camino de Cristo señalada, por ejemplo, en la profecía de Simeón.

Añado una para acabar, referida a las Bienaventuranzas. Las Bienaventuranzas, en la redacción de San Mateo, parece que van dirigidas a todos los hombres: Bienaventurado será aquel que se haga pobre, manso, etc. En cambio, en San Lucas parece que van dirigidas a los cristianos: Bienaventurados vosotros que ahora sois pobres, que sufrís, etc. Lo curioso es que la mayor parte de las otras veces en las que se utiliza esta fórmula de bendición en San Lucas o se refieren a Santa María explícitamente (Lc 1,45.48; 11,27.28) o pueden también referirse a ella. Parece pues claro que San Lucas se esfuerza para que comprendamos que María es ejemplo de los discípulos de Cristo; por eso, cuando el Espíritu Santo desciende sobre el grupo apostólico para iniciar la andadura de la Iglesia, los discípulos están reunidos en torno a la Madre de Jesús (Hch 1,14).

8.
Evangelio según San Juan

Juan Chapa

Con el Evangelio de San Juan se completa y se cierra el número de Evangelios tenidos por la Iglesia como sagrados y canónicos. Es, como los sinópticos, un «Evangelio», un anuncio de la Buena Noticia; pero supone respecto a aquéllos una profundización en la comprensión de la vida y la enseñanza del Señor. San Juan se caracteriza por exponer con particular claridad la preexistencia de Cristo. Jesús es el *Logos* de Dios que se hace hombre y, con sus palabras y signos, revela al Padre. Lo peculiar de la fe en Jesús es ese conocimiento del Padre, la comunión con Él y con el Hijo, y la vivencia de esa comunión cumpliendo sus mandamientos.

Si el Evangelio de Marcos presenta sobre todo a Jesucristo como el siervo de Dios, el de Mateo como el Mesías judío y el de Lucas como Señor y Salvador, el de Juan revela a Jesús como el Hijo de Dios, eterno y preexistente, que se hizo hombre para revelar al Padre y traernos la vida eterna mediante su muerte y su resurrección. Esta profunda comprensión del misterio de Cristo es la que explica que el Evangelio de Juan haya venido a ocupar definitivamente su lugar a continuación de los sinópticos, aunque en algunos antiguos códices occidentales se encuentra después del Evangelio de San Mateo.

1. Autor, fecha y lugar de composición

Como los otros Evangelios, el de San Juan tampoco refiere el nombre de quien lo escribió. Sin embargo, a diferencia de los sinópticos, el cuarto Evangelio identifica a su autor con uno de los personajes que estuvo presente en las escenas que se narran, y en concreto con un discípulo especialmente amado por Jesús. Así lo afirma expresamente en la conclusión del Evangelio: «Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero» (Jn 21,24). «Este discípulo» se refiere al discípulo mencionado en el v. 20 del mismo capítulo, «... aquel discípulo que Jesús amaba, el que en la cena se había recostado en su pecho y le había preguntado: "Señor, ¿quién es el que te va a entregar?"», y del que se extendió el rumor de «que no moriría» (Jn 21,23). Es el mismo que aparece mencionado al pie de la cruz (Jn 19,26) y corre con Pedro a ver el sepulcro vacío (Jn 20,2). Sin duda, se trataba de uno de los discípulos más cercanos, pues se halla entre ellos cuando se les aparece el Señor resucitado en las orillas del lago de Tiberíades (Jn 21,7 ss.).

Desde muy antiguo, la Tradición de la Iglesia ha reconocido en este discípulo amado de Jesús al apóstol Juan, el hijo del Zebedeo. El primero que así lo afirma es San Ireneo:

> «Juan, el discípulo del Señor, el mismo que reposó en su pecho, ha publicado el evangelio durante su estancia en Éfeso» (*Contra las herejías*, 3,1,1).

San Ireneo fue obispo de Lyon, pero nació hacia el año 130 en Esmirna (Asia Menor), donde conoció a San Policarpo. Su testimonio tiene gran valor ya que, según Tertuliano [1], San Policarpo había sido constituido obispo de Esmirna por el mismo San Juan.

1. Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, 32.

El *Canon de Muratori*, escrito en Roma hacia el año 180, tiene un prólogo contra Marción y sus seguidores, en el que se dice que «el Evangelio de Juan ha sido comunicado y manifestado a las iglesias por el mismo Juan, mientras vivía, según dice Papías de Hierápolis». Además en el cuerpo del canon se señala:

> «El cuarto evangelio es de Juan, uno de los discípulos. Cuando sus co-discípulos y obispos le animaron, dijo Juan: "Ayunad conmigo durante tres días a partir de hoy y lo que nos fuera revelado contémoslo el uno al otro". Esta misma noche le fue revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que Juan debería escribir todo en nombre propio, y que ellos deberían revisárselo».

Eusebio, en su *Historia Eclesiástica*, refiere también el testimonio de Clemente de Alejandría, que trasmite una tradición según la cual Juan compuso su Evangelio después que los demás evangelistas escribieran los suyos:

> «Habiendo sido ya divulgados los tres evangelios escritos con anterioridad, llegando también a sus manos, dicen que los aceptó e incluso dio testimonio de su veracidad, pero que el relato carecía de los hechos que llevó a cabo Cristo en el principio y también en el comienzo de su predicación» (*Historia Eclesiástica*, 3,247).

En otro lugar, Eusebio recoge otra cita de Clemente al respecto. En ella, después de referirse a la autoría de los sinópticos, el de Alejandría dice:

> «Pero el último de todos, Juan, sabiendo que los hechos externos (*ta somatiká*) ya habían quedado claros en el Evangelio, urgido por sus amigos e inspirado por el Espíritu Santo, compuso un evangelio espiritual (*pneumatikón*)» (*Historia Eclesiástica*, 6,14,5-7).

A partir del siglo IV es tradición común y constante atribuir al apóstol San Juan el cuarto Evangelio.

Algunos autores consideran, sin embargo, que Ireneo se confundió al hacer referencia a Juan como autor del Evangelio. El au-

tor –dicen– no sería Juan el apóstol, sino Juan el presbítero, un discípulo de Jesús mencionado por Papías de Hierápolis, que vivió en la primera mitad del siglo II y conoció a San Juan[2]. El texto de Papías que cita Eusebio es el siguiente:

> «Y si alguna vez llegaba alguien que había seguido a los ancianos, yo observaba las palabras de los ancianos, qué era lo dicho por Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Jacobo, o Juan, o Mateo, o por cualquiera de los otros discípulos del Señor, e incluso lo que decían Aristión y el presbítero Juan, discípulos del Señor, pues creí que no obtendría el mismo provecho de lo que aprendiera de los libros como lo aprendía por medio de una voz viva y perdurable» (*Historia Eclesiástica*, 3,39,4).

Aunque ciertamente Papías se refiere a dos personas distintas con el nombre de Juan, en ningún momento señala quién fue el autor del cuarto Evangelio. En cambio, Eusebio aclarando la cita de Papías explica que el primer Juan que menciona es el apóstol y evangelista:

> «Merece la pena indicar que [Papías] menciona dos veces el nombre de Juan. El primero lo adjunta a la lista de Pedro, de Jacobo, de Mateo y de los restantes apóstoles, claramente refiriéndose al evangelista; el segundo, una vez concluido el discurso, lo pone junto a otros, separado de los apóstoles y precedido por Aristión, llamándole más claramente anciano» (*Historia Eclesiástica*, 3,39,5).

Los testimonios internos del Evangelio y la comparación con los sinópticos apoyan la identificación de Juan el de Zebedeo con el discípulo amado: por una parte, es difícil de explicar el anonimato de este discípulo en el cuarto Evangelio si no es por su condición de autor; por otra, varios rasgos literarios avalan que el testimonio que recoge el texto es el de alguien próximo a Jesús: el

2. Así lo afirma EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 3,39,1.

estilo tiene una clara huella semítica y conoce muy bien la geografía de Palestina y el mundo judío. Otras propuestas que se han hecho sobre la personalidad del discípulo amado presentan mayores dificultades que la identificación tradicional con Juan apóstol.

1.1. *Fecha de composición*

Los testimonios de principios del siglo II, que citan frases literales del Evangelio o aluden al sentido de ciertas expresiones, y los papiros con fragmentos del cuarto Evangelio hallados en Egipto muestran la gran autoridad de que gozó y delimitan la fecha antes de la cual debió de ser compuesto.

1. Entre las primeras referencias al Evangelio de San Juan están las de San Ignacio de Antioquía († 107-115), que habla del Espíritu que sabe de dónde viene y adónde va[3], y dice que el Verbo, el Hijo de Dios, complace en todo al que le ha enviado[4]. San Policarpo, en su carta a los de Filipos (c 110), evoca también algunas frases presentes en el Evangelio de Juan. Lo mismo hace San Justino (c 150), al decir que es necesario nacer de nuevo para entrar en el Reino de los Cielos[5]. Estos datos apuntan a que el Evangelio no pudo ser compuesto mucho más tarde del año 100.
2. De los papiros de Egipto, el fragmento más antiguo es el P^{52}, que se conserva en la biblioteca John Rylands de Manchester y fue encontrado en El-Fayum (Medio Egipto). Ha sido datado en la primera mitad del siglo II. Se trata también del texto más antiguo que conservamos de todo el Nuevo Testamento. Éste y otros dos papiros más muestran

3. San Ignacio de Antioquía, *A los de Filadelfia*, 7,1, aludiendo a Jn 3,8.
4. Cfr. Jn 1,11; 7,28; 8,29.
5. Cfr. Jn 3,5.

que hacia el año 200 el cuarto Evangelio era bien conocido en el país del Nilo, siendo muy probable que fuera ya leído en el Alto Egipto en la primera mitad del siglo II. Para que un libro se difundiera hasta el Alto Egipto y se le reconociese su autoridad hacia el año 150, hay que suponer que fue escrito bastante tiempo antes, probablemente a finales del siglo I d. C. o muy a principios del siglo II.

3. Por otra parte, algunas expresiones concretas, el estilo literario, el posible conocimiento del Evangelio de Lucas –que se sitúa normalmente en la década de los setenta– y la comprensión de las palabras y obras de Jesús no sugieren una fecha demasiado temprana para la composición del Evangelio.

La posición tradicional y más comúnmente aceptada es que el cuarto Evangelio fue escrito entre los años 90 y 100. Lo apoyarían los siguientes datos:

1. El Evangelio de Juan refleja muy probablemente una situación en que los cristianos se han separado definitivamente del judaísmo y son expulsados de las sinagogas. El origen de este escenario se remonta a la nueva configuración que toma el judaísmo después de la primera guerra judía (66-70 d. C.). Con la destrucción del Templo por parte de los romanos en el año 70 y gracias a la actividad de la academia de Yamnia (un lugar también llamado Yabneh, cerca de la actual Tel-Aviv) a finales del siglo I, la línea farisea se reconstituye y se impone, dando lugar al judaísmo rábinico. En las comunidades judías diseminadas por las ciudades del Imperio se siguió esta nueva corriente de judaísmo: sus líderes rechazaron toda la literatura que no cuadrase con su pensamiento y expulsaron de sus sinagogas a quienes se desviaban de sus tradiciones particulares, entre éstos a muchos judeocristianos.
2. Esta tensión entre judaísmo y cristianismo queda patente en el Evangelio de San Juan. Juan presenta el judaísmo bajo

la expresión general «los judíos» (cerca de 60 veces en el Evangelio). La expresión responde a la manera que utilizaban los no judíos para llamar a los hijos de Israel y corresponde al lenguaje de una sociedad pagana en la que los judíos eran un grupo reconocible. Dentro de éste estaban los fariseos, que eran los jefes. El judaísmo del Evangelio de Juan parece identificarse con el de este grupo, es decir, con la nueva línea farisea reconstituida. En este marco histórico algunos entienden las referencias a la «exclusión de la sinagoga» por confesar a Jesús como Cristo –expresión que sólo se encuentra en Juan[6]– como un reflejo de lo que la academia de Yamnia entre los años 80 y 100 añadió a la oración de las 18 bendiciones (*Shemoneh Esreh*): «No haya esperanza para los apóstatas .../... Perezcan los nazarenos y los *minim* ("sectarios") en un instante .../... Bendito seas, Señor, que doblegas a los tiranos». Los «nazarenos» eran los cristianos.

3. Por otra parte, la mención de las fiestas judías en el cuarto Evangelio, como marco en el que Jesús es presentado estableciendo una nueva economía salvífica, indica que la comunidad a la que va destinado se identifica como el verdadero y nuevo Israel al margen de las antiguas instituciones judías. La nueva religión es considerada como sustitutiva del judaísmo.

Como este enfrentamiento con el judaísmo se producía a finales del siglo I, es lógico pensar, de acuerdo también con la Tradición, que el Evangelio fue compuesto en la década de los noventa.

6. Jn 9,22: «Sus padres dijeron esto porque tenían miedo de los judíos, pues ya habían acordado que si alguien confesaba que él era el Cristo fuese expulsado de la sinagoga»; 12,42: «Sin embargo, creyeron en él incluso muchos de los judíos principales, pero no le confesaban a causa de los fariseos, para no ser expulsados de la sinagoga»; cfr. 16,2: «Os expulsarán de las sinagogas; más aún: llega la hora en la que todo el que os dé muerte pensará que hace un servicio a Dios».

No han faltado autores que propugnan una fecha anterior al año 70 y otros que lo retrasan a bien entrado el siglo II.

1. Los que afirman que fue escrito antes del año 70 piensan que los cuatro Evangelios debieron de ser escritos entre los años 55 y 70, o se fijan en algunos aspectos del Evangelio que son muy judíos. Por ejemplo, Juan utiliza las palabras «rabí» y «mesías» con más frecuencia que los otros Evangelios. Además, el Templo, que fue destruido en el año 70, recibe más atención en Juan que en otros libros del Nuevo Testamento, lo que implicaría que todavía estaba en pie. Por otra parte, el cuarto Evangelio subraya más que los otros la superioridad de Jesús con relación a Juan Bautista. Esta preocupación respondería a una etapa temprana. Finalmente, Juan parece utilizar a menudo el lenguaje de los manuscritos de Qumrán, comunidad que dejó de existir en el año 70. Por todo ello, algunos estudiosos piensan que estos aspectos judíos del evangelio «encajan» mejor en el periodo anterior al año 70 que en los años siguientes. A pesar de ello, la mayoría de los exégetas no lo aprueban.
2. Los que defienden que fue escrito en el siglo II se apoyan en la pretendida falta de testimonios explícitos en los primeros autores cristianos. Mantienen que los primeros testimonios son de finales del siglo II, aproximadamente de los años 160-170, pues no aceptan que autores como Ignacio o Justino conozcan el cuarto Evangelio. La otra razón principal es la presencia de una teología a su juicio demasiado sofisticada, que sería fruto de una lenta evolución en el desarrollo de la Iglesia. El descubrimiento de los papiros de comienzos del siglo II ha hecho que en la actualidad sean pocos los que defiendan una fecha tardía para el Evangelio.

Como consecuencia, no parece que haya objeciones serias para no seguir pensando que el cuarto Evangelio fue escrito a finales del siglo I.

1.2. *Lugar de composición*

La tradición común de la Iglesia afirma que, después de su papel de líder en la iglesia de Jerusalén, Juan se trasladó a Éfeso. De allí fue desterrado a la isla de Patmos, en la costa de Asia Menor, pero luego volvió a Éfeso donde vivió hasta su ancianidad en tiempos de Trajano (años 98 al 117) y murió de muerte natural. De ello dan testimonio Ireneo (*Contra las herejías*, 2,22,3; 3,1,2), Justino (*Diálogo con Trifón*, 81,4) y Clemente de Alejandría (*¿Hay salvación para los ricos?*, 42). Eusebio de Cesarea recoge la misma tradición aludiendo a testimonios de Ireneo, Justino y Clemente de Alejandría, y añade los de Apolonio y Polícrates (*Historia Eclesiástica*, 3,23,3-4; 3,39,3-4; 4,18,6-8; 5,8,4; 5,18,14; 5,20,6). La obra apócrifa *Hechos de Juan*, de la mitad del siglo II, también testimonia la residencia de Juan en Éfeso. Tertuliano, por su parte, cuenta que Juan murió anciano (*Sobre el alma*, 50). Estas razones apuntan a que fue Éfeso el lugar donde se compuso el Evangelio.

2. Características literarias y teológicas

2.1. *Lengua y estilo*

El cuarto Evangelio está escrito en un griego *koiné* bastante sencillo, cercano al que podían hablar en el mundo mediterráneo aquellos que no lo tenían como lengua materna. Desde el punto de vista literario no es especialmente rico. De las 15.635 palabras tiene sólo 1.011 diferentes. La frase más larga es la de Jn 13,1: «La víspera de la fiesta de Pascua, como Jesús sabía que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin». La más corta es la de Jn 11,35: «Jesús rompió a llorar». Se trata también del versículo más corto de toda la Biblia.

El estilo es directo y la sintaxis bastante elemental, en la que predomina la parataxis. De todas maneras posee la fuerza de una obra madura, con una gran intensidad literaria en torno a la figura de Jesús.

El vocabulario, si bien es limitado, es muy unitario. No hay diferencias entre el que utiliza el narrador y el que emplean los personajes que intervienen y hablan. En el repertorio de términos cabe destacar los siguientes: *aletheia*, *alethés*, *alethinós* (verdad, verdadero), *ginoskein* (conocer), *zoé* (vida), *ioudaioi* (judíos), *kosmos* (mundo), *martyrein*, *martyría* (testimoniar, testimonio), *pater* (referido a Dios), *pempein* (enviar, ser enviado), *terein* (guardar), *phaneroun* (manifestar), *phos* (luz). En cambio, se advierte la falta de términos más típicos de los sinópticos: *euaggelion* (evangelio), *dýnamis* (fuerza), *kalein* (llamar), *katharein* (purificar, limpiar), *keryssein* (proclamar), *metanoia* (conversión), *parabolé* (parábola).

Algunos opinan que, tanto a nivel del lenguaje como de las ideas, en el Evangelio se perciben dependencias de diversos ámbitos culturales y religiosos. Así, unos piensan que Juan está fuertemente influido por obras del mundo helenístico judío (Filón), otros lo relacionan con Qumrán, o consideran que habría que conectarlo con círculos gnósticos. Sin embargo, el cuarto Evangelio está firmemente arraigado en la tradición veterotestamentaria y no hay razones sólidas para hacerlo depender de ámbitos extrabíblicos, aunque parte del vocabulario y algunas ideas sean comunes. El estilo deja ver el trasfondo semita de un autor, que, como se ha dicho, conoce bien la geografía de Palestina, y las costumbres y fiestas del mundo judío.

2.2. *Composición y edición*

Al leer el cuarto Evangelio se aprecian enseguida algunos detalles que parecen romper el hilo de la narración y hacen sospechar de un proceso de redacción en varias etapas. Los más significativos son los siguientes:

a) *Orden de los capítulos 4-5-6.* La actividad de Jesús en Jerusalén descrita en el capítulo 5 con ocasión de una fiesta, sin precisar cuál sea, no parece encajar bien entre los capítulos 4 y 6, en los que Jesús se encuentra en Galilea. El último versículo del capítulo 4 dice así: «Este segundo signo lo hizo Jesús cuando vino de Judea a Galilea», y el capítulo 5 comienza con estas palabras: «Después de esto se celebraba una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén». Todo el capítulo 5 se desarrolla en Jerusalén y, seguidamente, el capítulo 6 comienza del siguiente modo: «Después de esto partió Jesús a la otra orilla del mar de Galilea, el de Tiberíades». Algunos piensan que el capítulo 5 ha sido añadido entre los capítulos 4 y 6, o se debe poner en el contexto del capítulo 7.

b) *Ilación de los capítulos 14-15.* Más brusca es la reanudación del discurso de Jesús en la última cena en el capítulo 15. Después de indicar al final del capítulo 14 («Levantaos, vámonos de aquí»), resulta un tanto sorprendente que el siguiente versículo diga: «Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el labrador» (Jn 15,1). En cambio, ese final de capítulo parece conectar mejor con el comienzo del capítulo 18: «Dicho esto, salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto en el que entraron él y sus discípulos».

c) *Apéndice* (cap. 21). La narración de la aparición de Jesús a orillas del lago en el capítulo 21 es un añadido posterior. Se habla del discípulo amado, y por tanto, del autor del testimonio, como alguien que probablemente ya ha muerto («Por eso surgió entre los hermanos el rumor de que aquel discípulo no moriría. Pero Jesús no le dijo que no moriría, sino: "Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?"»: Jn 21,23). Termina, además, con unas palabras conclusivas semejantes a las que ya se encuentran al final del capítulo anterior. En efecto, el capítulo 20 acaba con unas palabras que tienen el carácter de broche final: «Muchos otros signos hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Sin embargo, éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que cre-

yendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). A continuación, el capítulo 21 narra la aparición de Jesús en el lago de Tiberíades y concluye con otro final: «Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero. Hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús y que, si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir» (Jn 21,24-25).

Éstos y otros rasgos literarios llevan a suponer que la forma actual del Evangelio es obra de un redactor final, que bajo la guía del Espíritu ha reelaborado un material, ya existente, dándole el orden que actualmente tiene en el Evangelio. Ese redactor final habla, al terminar el libro, en primera persona del plural –«sabemos que su testimonio es verdadero»–, haciéndose eco del sentir de la comunidad, al tiempo que señala al «discípulo que Jesús amaba» como el que «da testimonio de estas cosas y las ha escrito» (Jn 21,24; cfr. 21,20).

Se han propuesto diversas hipótesis para reconstruir este proceso de composición del Evangelio y explicar también así los aspectos más profundos de la cristología joánica. Algunos han vinculado el proceso al desarrollo de la comunidad que se formó en torno a la figura del discípulo amado, entendiéndolo a la luz de las escuelas de la Antigüedad. Estas escuelas eran conocidas tanto en el ambiente helenista (Pitágoras, Platón, Aristóteles, Epicuro...), como en el ambiente judío (Hillel, Shammai, Filón...). La escuela se constituía en torno a su fundador, un personaje o un pensador eminente que reunía a su alrededor a los discípulos. Estos acogían y desarrollaban su doctrina y a veces seguían también su manera de vivir. En nuestro caso, en el origen de esta «escuela» habría que colocar al apóstol Juan, hijo de Zebedeo, que marchó de Palestina a Éfeso, pasando quizá por Antioquía de Siria. Su persona y los discípulos que le seguían habrían constituido el centro propulsor de las comunidades cristianas a las que Juan se dirige, que estaban esparcidas por las grandes ciudades del Asia Menor, tal como se refleja en las siete iglesias del Apocalipsis.

2.3. *Finalidad del escrito y comparación con los sinópticos*

El cuarto evangelista escribe su libro, según dice él mismo, «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Es decir, el escrito se encamina a formar y fortalecer la fe de los lectores. Para alcanzar ese objetivo señalado al final del libro, el autor del cuarto Evangelio sigue un plan distinto del de los sinópticos.

a) *Marco geográfico y cronológico.* Juan se fija sobre todo en la actividad de Jesús en Judea y en el Templo de Jerusalén, adonde el Señor sube al menos tres veces con ocasión de las fiestas (Jn 2,13; 7,10; 12,12), y sólo refiere unos pocos detalles de la actividad de Jesús en Galilea. Resalta además su paso por Samaría (Jn 4,1-42). La mención de la presencia de Jesús en Jerusalén durante tres fiestas de la Pascua implica que su ministerio duró al menos tres años. En cambio, los tres primeros Evangelios sólo nos narran una subida a la Ciudad Santa durante el ministerio público, aquella en la que morirá durante la fiesta de la Pascua. El ministerio de Jesús parece transcurrir en un solo año.

b) *Milagros.* De los veintinueve milagros que narran los sinópticos, San Juan refiere sólo dos (la multiplicación de los panes y el caminar de Jesús sobre las aguas)[7] y habla de otros cinco milagros distintos (las bodas de Caná, la curación del hijo del funcionario real, la curación del paralítico en la piscina probática, la curación del ciego de nacimiento en Jerusalén, la resurrección de Lázaro)[8]. Pero el rasgo más sobresaliente es que presenta los milagros como «signos», pues le sirven de base para exponer realidades más profundas que las que se veían a simple vista: con las bodas de Caná –el primero de los signos–, se manifiesta la gloria de Jesús, se revela el comienzo de la era mesiánica y se vislumbra ya la función de

7. Jn 6,11.19.
8. Jn 2,1-11; 4,46-54; 5,1-9; 9,1-41; 11,33-44.

su Madre Santa María en la Redención (Jn 2,1-11); la multiplicación de los panes y los peces, testificada también por los sinópticos, es el apoyo de las palabras de Cristo, cuando se presenta como el Pan de Vida (cap. 6); la curación del ciego de nacimiento precede la manifestación de Jesús como Luz del mundo (cap. 9); la resurrección de Lázaro, enseña que sólo Jesús es la Resurrección y la Vida (cap.11).

c) *Pasión de Jesús.* En la historia de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, el cuarto Evangelio coincide con los sinópticos, pero también estos acontecimientos se narran desde una perspectiva propia: a la luz de la glorificación de Cristo. En esos momentos se manifiesta «la hora» de Jesús (Jn 2,4; 7,30; 13,1; 17,1), en la que el Padre glorifica al Hijo, que, al morir, vence al demonio, al pecado y a la muerte, y es exaltado sobre todas las cosas (Jn 12,32-33). De este modo, en los anuncios que Jesús hace de su pasión, los sinópticos se fijan en la conveniencia de que el Hijo del Hombre *padezca* (Mt 16,21 y par.), mientras que San Juan subraya la conveniencia de que el Hijo del Hombre *sea exaltado* (Jn 3,14-15; 8,28; 12,32-33).

d) *Enseñanza.* El cuarto evangelista presenta asimismo la enseñanza de Jesús con matices propios respecto a los sinópticos. Por ejemplo, habla sólo dos veces del «Reino de los Cielos» (las dos en el diálogo con Nicodemo, Jn 3,3.5), mientras que los sinópticos, especialmente San Mateo, lo mencionan con mucha frecuencia[9]. San Juan no trata temas recurrentes en los tres primeros Evangelios, como la cuestión del sábado, el legalismo farisaico, etc.; en cambio, habla de la vida, la verdad, la luz, la gloria, temas que apenas aparecen en los sinópticos. Además, Juan recoge la predicación de Jesús en largos discursos que presentan ciertos contrastes en relación a los otros tres Evangelios. En éstos abundan las imágenes y las parábolas, tomadas de cosas sencillas y costumbres populares, expuestas en

9. Jn 3,5; cfr. Mt 3,2; 4,23; 5,3; 11,12; 13,24; etc.

lenguaje directo; en Juan, en cambio, el lenguaje es con frecuencia metafórico o simbólico (cfr. los conceptos luz, verdad, agua, espíritu, testimonio de Dios, etc.), se caracteriza por fórmulas muy significativas («Yo soy», «vosotros en mí y yo en vosotros», «permaneced en mí», etc.), gusta de las antítesis (luz-tinieblas, vida-muerte, ser de aquí abajo-ser de allá arriba, verdad-mentira) y usa a menudo expresiones con doble significado (exaltar, ver, mirar, en sentido material y espiritual al mismo tiempo).

Estas peculiaridades no significan que no tenga muchos puntos comunes con los sinópticos ni que no deba considerarse un verdadero evangelio. En efecto: el cuarto evangelista escribe su libro, según dice él mismo, «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Es decir, el escrito se encamina a fortalecer y formar la fe de los lectores. Esta sola frase define la obra en sí y su género literario como género evangélico. Con sus características propias, como las tienen también los otros, Juan proclama lo específico de todo evangelio: *la mesianidad y filiación divina de Jesús, demostrada mediante los milagros por Él realizados.* Fomentar la fe en Cristo y la vida sobrenatural por esta fe es la finalidad de Juan. Y los elementos que el autor utiliza, enseñanzas y milagros de Jesús, pertenecen de lleno a la predicación apostólica, a la proclamación del *kérigma* sobre la persona y obra de Jesús.

La razón de las diferencias con los sinópticos se explica por el distinto acento en la intencionalidad. El propósito del escrito, tal como se dice al final del libro, es dar un testimonio de lo que el autor *ha visto* (Jn 19,35; 21,24). Esta intención se observa a lo largo de todo el Evangelio, en el que más que los términos «evangelizar» o «predicar», emplea los verbos «testimoniar», «testificar» y «enseñar». El objeto de ese testimonio será siempre Jesucristo. Así pues, nos presenta la predicación del Bautista como un testimonio histórico a favor de Cristo (Jn 1,7.19.32.34; 3,26; 5,33). Pero, ante todo, insiste en que de Jesús da testimonio el Padre que le ha enviado (Jn 5,37). También narra cómo Jesús mismo da testimo-

nio de Sí, porque sabe de dónde viene y adónde va (Jn 8,14) y porque testifica lo que ha visto (Jn 3,11). Además, las Escrituras también dan testimonio de Él (Jn 5,39), y asimismo lo hará el Espíritu Santo que será enviado (Jn 15,26). Por último, el Señor dice a los apóstoles: «También vosotros daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo» (Jn 15,27). Así pues, el Evangelio escrito es el «testimonio» dado y reconocido por la Iglesia (Jn 21,24).

Este carácter de testimonio sigue siendo válido frente a quienes discuten que el cuarto Evangelio sea la obra de un testigo ocular y piensan que Juan empleó otras fuentes (así por ejemplo, Bultmann, que habla de una fuente de discursos, otra de milagros y otra con el relato de la Pasión). Las propuestas en este sentido se mueven en el terreno de la hipótesis y, si bien podrían explicar algunos puntos oscuros, presentan muchas dificultades. También hipotético es el grado de conocimiento y empleo que tiene el evangelista de los Evangelios sinópticos. Algunos afirman que no los conoció en su materialidad. Otros piensan que tuvo presente alguno de ellos, en especial el de Lucas, si bien también hay quienes sostienen que conoció el de Marcos. En cualquier caso, no hay duda que el cuarto Evangelio supone una profundización en la enseñanza sinóptica.

2.4. *Niveles de comprensión*

La peculiaridad del Evangelio de San Juan se manifiesta también en otro aspecto, que dio lugar a que Clemente de Alejandría dijera que estamos ante un «evangelio espiritual»: se trata de la tendencia del evangelista a exponer el sentido más hondo de las palabras y de los hechos de Jesús, razón por la que se le ha dado a San Juan el título de «teólogo».

Juan distingue a veces el tiempo de los oyentes contemporáneos de Jesús y el tiempo de los lectores situados después de la Pascua. Con ello refleja que, si bien la historia de Jesús fue accesible a

cualquiera, creyente o no, la inteligencia profunda de esa historia sólo la alcanza el creyente, a la luz de la fe en Jesús muerto y resucitado.

Participando de una práctica corriente en la apocalíptica, Juan muestra que los misterios del Reino no pueden manifestarse de antemano a cualquier oyente, sino que necesitan de una especial revelación divina. Esto se observa sobre todo en los diálogos de Jesús con algunos personajes. Jesús suele comenzar sus enseñanzas con una frase enigmática, que suscita la curiosidad del interlocutor («El viento sopla donde quiere», «Lázaro duerme», «el Hijo del Hombre ha de ser levantado»), y da origen a un discurso en el que se explica un determinado punto doctrinal. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Nicodemo, al hablar de la nueva vida; o en el diálogo con la samaritana, al tratar del agua viva. Jesús habla de unas realidades que son más profundas de lo que pueden parecer significar en un primer momento: el viento que sopla es el Espíritu, el agua corriente es en realidad la gracia, el don del Espíritu. Las palabras de Jesús, por tanto, requieren una comprensión más honda que la que sugiere el texto a simple vista. En realidad, sólo cuando llegue el Espíritu Santo los discípulos se darán cuenta plenamente del sentido que tenían las palabras del Maestro (Jn 14,26). Así, en varias ocasiones, dirá el evangelista que no entendieron lo que Jesús les quería decir, pero que después de la Resurrección advirtieron su profundo significado[10]. El Maestro, al ver su incapacidad de comprensión, los consuela con la promesa del Espíritu de Verdad, que los guiará hacia la verdad completa (Jn 16,13).

De esta manera, Juan narra la enseñanza y actividad de Jesús en un doble nivel. El primer nivel, el del anuncio que hace Jesús, es comprensible para los oyentes mediante su propio bagaje bíblico-religioso judío. Ese bagaje permite reconocer a Jesús como aquel en quien Dios realiza sus promesas. El segundo nivel implica

10. Cfr. Jn 2,17.22; 12,16; 13,7; 16,14.

que el anuncio sólo es inteligible para los oyentes de Juan después de la Pascua, por el que se reconoce que Jesús no sólo es el Mesías prometido por Dios, sino que es el camino para entrar en el misterio del amor de Dios con los hombres, mediante el misterio del Hijo. Así por ejemplo, la confesión del Bautista: «Éste es el Hijo de Dios» (Jn 1,34) no es anacrónica si se lee en el sentido del Antiguo Testamento, familiar a los oyentes. En cambio, para los lectores del Evangelio, es mucho más rica: Jesús es el Hijo de Dios en el sentido de «Hijo único», tal como aparece en el prólogo.

Es por lo que a veces se habla del carácter simbólico del cuarto Evangelio. El símbolo pone juntas dos entidades: la que es inmediatamente perceptible por los sentidos y la invisible, a la que se alude; ésta se vislumbra en la primera. En Juan hay relatos enteros que son simbólicos (pero no quiere decirse con ello que no sucedieron): dicen algo más de lo que describen inmediatamente. A través de las realidades sensibles, manifiestan el sentido profundo de la obra de Jesús. Por eso, así como por ejemplo el episodio de la purificación del Templo tiene cierto carácter simbólico pues concluye con la enseñanza sobre el Nuevo Templo, que es el propio Jesús, todo el Evangelio tiene un carácter simbólico: Jesús de Nazaret es «símbolo» del Resucitado, de aquel que, como enseña el evangelista, está glorificado junto al Padre y presente en los creyentes.

De ahí que lo importante es no quedarse en el primer nivel, buscando la reconstrucción histórica del acontecimiento pasado, ni quedarse sólo con el segundo como si el primero no tuviera importancia. Sucede algo parecido a la relación que existe entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. El Nuevo Testamento no sustituye al Antiguo, sino que lo ilumina y lo cumple. El primero presta sus raíces al segundo. Cuando el evangelista remite al lector a Jesús de Nazaret, no lo remite simplemente a un individuo rodeado de contemporáneos, sino a Jesús, el *Logos* hecho carne.

3. Estructura

En líneas generales, en San Juan, como en los sinópticos, se encuentra el mismo esquema que presentaban los apóstoles en su predicación oral: Jesús comienza su ministerio público tras ser bautizado en el Jordán por Juan Bautista, predica y obra milagros en Galilea y Jerusalén, y acaba su vida en la tierra con su pasión y resurrección gloriosa (cfr. Hch 10,38-41). Pero dentro de ese cuadro general, en San Juan se descubre una estructura peculiar caracterizada por la mención de las distintas fiestas judías y por la progresiva manifestación de Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

Una estructuración ya clásica es la que divide el Evangelio en dos grandes partes, precedidas por el prólogo. Las dos partes suelen llamarse, a partir de la división que hizo el exegeta anglicano Charles H. Dodd, «libro de los Signos» y «libro de la Pasión», también llamado por otros «de la Gloria». Dentro de esta división un posible esquema sería el siguiente:

3.1. *Prólogo* (Jn 1,1-18)

Se ensalza a Jesucristo como el Verbo eterno de Dios, Creador del mundo junto al Padre, Luz verdadera, que se ha encarnado para comunicar al mundo la luz, la revelación definitiva y salvadora para todos los hombres.

3.2. *Primera Parte: Manifestación de Jesús como el Mesías, mediante sus signos y palabras* (Jn 1,19-12,50)

Abarca desde el testimonio de Juan el Bautista sobre Jesús hasta la Pascua en que sucederá su muerte. Tras una introducción, que recoge el primer testimonio del Bautista (Jn 1,19-34) y la vocación de los primeros discípulos (Jn 1,35-51), presenta la primera

manifestación de Jesús, como autor de la nueva economía salvífica, y las primeras adhesiones de fe (Jn 2,1-4,54). Incluye su ministerio en Galilea, un primer viaje por la fiesta de la Pascua a Jerusalén, y el retorno a Galilea pasando por Samaría. A continuación Jesús manifiesta su divinidad (Jn 5,1-47) en una nueva subida a Jerusalén, con motivo de una fiesta. Otra vez en Galilea, se manifiesta como el Pan de Vida (Jn 6,1-71) y de nuevo en Jerusalén, durante la fiesta de los Tabernáculos, se revela como la Luz del mundo (Jn 7,1-10,21). Seguidamente, en una nueva confrontación con los judíos en Jerusalén en la fiesta de la Dedicación, Jesús se presenta como uno con el Padre (Jn 10,22-42) y, en Betania, cerca de Jerusalén, donde Jesús resucita a Lázaro, se revela como Vida del mundo (Jn 11,1-57). Finalmente, tras la unción por María en Betania, Jesús es aclamado Rey mesiánico en Jerusalén (Jn 12,1-50).

3.4. *Segunda Parte: Manifestación de Jesús como el Mesías, Hijo de Dios, en su pasión, muerte y resurrección* (Jn 13,1-21,25)

Comienza con la Última Cena –el momento en que Jesús manifiesta su intimidad– (Jn 13,1-17,26), sigue con su pasión y muerte (Jn 18,1-19,42), y finaliza con las apariciones del resucitado (Jn 20,1-21,25). El sepulcro vacío y las apariciones testimonian el realismo de la resurrección. Jesús resucitado infunde a los apóstoles el Espíritu Santo, les da el poder de perdonar los pecados, y establece a Pedro guía de su Iglesia.

Otra posible estructura podría articularse en torno a las fiestas judías, que sirven de marco para el ministerio de Jesús y muestran al mismo tiempo que son reemplazadas con su venida. De esta manera algunos dividen el Evangelio del siguiente modo:

Prólogo (Jn 1,1-18): Jesús es el Verbo de Dios hecho carne.

Semana inaugural (Jn 1,19-2,11): vocación de los primeros discípulos y manifestación de Jesús como Mesías. El signo de las bodas de Caná.

Primera Pascua (Jn 2,12-4,54): Jesús purifica el Templo y, atravesando Samaría, marcha a Galilea donde realiza el segundo signo en Caná.

El Sábado (Jn 5,1-47): Jesús cura a un enfermo en la piscina probática. Es el nuevo Moisés, que sustituye el precepto del descanso sabático.

La Pascua del Pan de Vida (Jn 6,1-71): milagro de la multiplicación de los panes. Jesús es el Pan de Vida que sustituye al maná.

La Fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,1-10,21): Jesús es la fuente de agua viva y la luz del mundo, que sustituye las ceremonias del agua y de la luz en esa fiesta. Da vista al ciego de nacimiento.

La Fiesta de la Dedicación del Templo (Jn 10,22-11,54): Jesús es consagrado en lugar del altar del Templo. Resurrección de Lázaro.

Semana de la Pascua final (Jn 11,55-19,42): Jesús es glorificado por su muerte y resurrección.

Semana de las apariciones del Resucitado (Jn 20,1-29): Jesús infunde el Espíritu a los discípulos.

Apéndice final (Jn 21,1-25): Aparición en Galilea: Pedro y la Iglesia.

Se han dado otros muchos intentos de estructurar el Evangelio. Así, por ejemplo, se ha propuesto que el autor habría seguido un plan cronológico-geográfico; o un plan litúrgico; o un plan psicológico-dramático, que se desarrollaría sobre la base de la ceguera del judaísmo, hasta culminar por etapas sucesivas en el drama de la Pasión; o un plan temático, utilizando como soporte las principales ideas teológicas; o un plan cíclico, que iría exponiendo en círculos concéntricos, pero con diferente desarrollo, las mismas ideas; o un plan simbólico, cuyo hilo conductor sería o bien el Éxodo, para indicar que la segunda Alianza sigue los mismos trazos que la primera, o bien el Génesis, como recalcando que a la primera creación ha venido a suceder la segunda creación, la sobrenatural, realizada por Cristo; o un plan numérico, sobre la base del nú-

mero siete. Todos estos intentos de estructuración presentan ventajas e inconvenientes sin ser plenamente satisfactorios.

4. Contenidos principales

El cuarto Evangelio se caracteriza por ser un testimonio de la revelación de Jesús sobre el Padre. La respuesta a esa revelación se hace efectiva mediante la fe y el amor. La fe y el amor unen a los discípulos de Cristo en la Iglesia, donde Cristo vive y se hace presente a través de los dones de salvación, que son los sacramentos. Además, Jesús ha entregado a su Iglesia a su Madre, la Virgen María, que es también nuestra Madre.

4.1. *La revelación de Dios*

El aspecto más importante de carácter religioso doctrinal que presenta el cuarto Evangelio es mostrar cómo el Dios invisible se ha dado a conocer a través de Jesucristo: «A Dios nadie lo ha visto jamás, el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer» (Jn 1,18). Solo Jesús ha podido revelar la intimidad de Dios, porque Él es el *Logos* de Dios, el Hijo eterno, que conoce verdaderamente al Padre, y porque, por su intercesión y en su nombre, Dios ha enviado su Espíritu que da a conocer toda la verdad.

a) *El Padre.* En el origen de todo está el Padre y su voluntad de amar. De esta voluntad proviene la creación entera y el deseo de salvación a favor de los hombres (Jn 3,16), que se realiza a través de la misión de Jesús (Jn 3,17; 12,47). El Padre envía a Jesús para que le dé gloria mediante la revelación de su nombre y lleve la salvación a los hombres.

b) *Jesucristo.* Ya en el prólogo se dice que Jesucristo es el Verbo que era Dios; y, al mismo tiempo, se afirma que es consustancial

con el Padre al indicar que estaba junto a Dios. Jesús es el Hijo Unigénito del Padre. Es más, es el Hijo que no sólo está unido al Padre, sino que tiene la misma naturaleza que el Padre: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30). Enseña además que Dios es Padre suyo de modo diferente a como lo es de los hombres: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre» (Jn 20,17). Junto a esta enseñanza fundamental, Juan presenta la figura de Jesús con algunos rasgos propios:

1. Jesús es el *Logos* (el Verbo). Se trata de un término que tenía amplia resonancia en el mundo helenístico, pero que sobre todo recoge la tradición sapiencial del Antiguo Testamento sobre la Sabiduría de Dios personificada que actúa en el mundo. Juan enseña la asombrosa novedad: el *Logos* se ha hecho carne (Jn 1,14).
2. Jesús es el Enviado por el Padre al mundo para salvar a los hombres, y es también el Mesías, el Rey de la salvación.
3. Jesús es el Hijo del Hombre, que desciende a la tierra para juzgar al mundo y regresa al Padre. Su ascenso al cielo es una exaltación-glorificación. Jesús viene del Padre y a Él ha de volver.
4. Jesús es el Profeta prometido en el Antiguo Testamento semejante a Moisés (Dt 18,15.18), que vendrá al final de los tiempos para anunciar la salvación definitiva.
5. Jesús es el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo. La muerte de Jesús tiene el efecto de ser sacrificio expiatorio en favor de los hombres.

c) *El Espíritu*. Jesús habla del Espíritu como lo hace del Padre, como de una Persona. En la Última Cena, y después de la resurrección, Jesús habla a los suyos del Espíritu y de su acción reveladora. Les dice que Él mismo rogará al Padre para que les dé otro Consolador, el Espíritu de la Verdad, y que el Padre atenderá ese ruego

de Cristo y enviará al Paráclito, que procede del Padre y recibe del Hijo lo que ha de anunciar[11].

La obra de Cristo va unida a la acción del Espíritu. En el Bautismo el Espíritu desciende sobre Jesús y, con el agua, es el que crea en el hombre una nueva condición, como un nuevo nacimiento (Jn 3,5). El Espíritu es quien recordará y hará comprender a los discípulos las obras y palabras de Jesús en cuanto revelador del Padre, llevándoles a la verdad plena y glorificándole a Él (Jn 14,26; 16,13). Es, además, el que obra la liberación del hombre mediante el ministerio apostólico: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les son perdonados; a quienes se los retengáis, les son retenidos» (Jn 20,22-23).

4.2. *El conocimiento de Dios: la fe y el amor*

a) *La fe.* Creer, según el cuarto Evangelio, va unido a conocer la verdad sobre Cristo. Muchas veces encontramos los verbos «creer» y «conocer» unidos en una sola frase. La fe incluye tanto el acto de entrega confiada como el acto de conocer. Tal conocimiento se adquiere por el testimonio del autor del Evangelio y por la acción del Espíritu de la Verdad.

La fe es al mismo tiempo un juicio: unos creen, y por ello participan ya, de alguna forma, de la vida divina: «El que cree en el Hijo tiene vida eterna» (Jn 3,36); otros no creen y, por tanto, ya están recibiendo un juicio de reprobación por parte de Dios: «Quien no cree ya está juzgado, porque no cree en el nombre del Hijo Unigénito de Dios» (Jn 3,18). Por tanto, la venida de Jesús es la que será ocasión de un juicio. Es el hombre quien debe elegir entre aceptar o rechazar la revelación traída por Jesús, y al tomar su decisión, se juzga a sí mismo.

11. Jn 14,16-17; 15,26; 16,13; 14,26; 16,13-15.

Así pues, por encima del anuncio de un juicio al que sigue la salvación al final de los tiempos (al que también se refiere el Evangelio), Juan subraya el aquí y el ahora de la salvación, que se hace presente al creer en Jesús. Quien cree en Jesucristo se hace poseedor de la vida eterna, esto es, participa de la misma vida de Dios que se comunica a través de la unión con Jesús, de manera similar a como los sarmientos están unidos a la vid (Jn 15,1-8). Comunicar esa vida es la finalidad de la revelación de Dios: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Esa vida que tiene el hombre que cree en Jesucristo –«El que cree en el Hijo tiene vida eterna» (Jn 3,36; cfr. 3,18; 5,24; etc.)– es también garantía de la resurrección al final de los tiempos: «Esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6,40).

b) *El amor*. Si la vida eterna consiste en el conocimiento del Padre y del Hijo, en la fe: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien Tú has enviado» (Jn 17,3), ese conocimiento es al mismo tiempo la participación en el amor entre el Padre y el Hijo: «Les he dado a conocer tu nombre y lo daré a conocer, para que el amor con que Tú me amaste esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26).

La fe que comunica al hombre la vida eterna está, por tanto, inseparablemente unida al amor, pues consiste precisamente en entrar en la relación de amor entre el Padre y el Hijo: «Como el Padre me amó, así os he amado yo. Permaneced en mi amor» (Jn 15,9). De ahí que deba manifestarse también en el amor fraterno, único mandamiento que da Jesús en el Evangelio, en el que se pone Él mismo como modelo[12]. Dios toma la iniciativa en el amor;

12. Jn 15,9-12. En 1 Jn 3,23 aparece el mandamiento de Jesús dicho de otra forma, pero en definitiva coincidente con el del Evangelio: «Éste es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y que nos amemos unos a otros, conforme al mandamiento que nos dio».

y el que se adelanta es quien más ama. La grandeza del amor se puede medir por el valor del don entregado, y Dios entrega lo que para Él vale más, lo que más quiere, a su propio Hijo. Jesús responde con un amor manifestado en el fiel cumplimiento de la voluntad del Padre. Nos da ejemplo para que también sus discípulos hagamos como Él ha hecho.

4.3. *La Iglesia*

a) *La Iglesia*. En el cuarto Evangelio la nueva fe en Jesús aparece como sustituto de la fe judía. La mención de las fiestas lo subraya. Jesús viene a traer un nuevo culto, un culto «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). Los discípulos de Jesús forman una comunidad distinta del judaísmo. De modo que, si bien en el cuarto Evangelio no aparece el término «Iglesia», el autor deja entrever que se siente miembro del grupo formado por los discípulos de Jesús. Así, por ejemplo, ocurre cuando emplea la primera persona del plural tanto para presentar el testimonio sobre Cristo –«hemos visto su gloria» (Jn 1,14)– como para garantizar la verdad de lo transmitido por el apóstol –«sabemos que su testimonio es verdadero» (Jn 21,24)–. Además, en el Evangelio se recuerdan las palabras de Jesús que describen a los que crean en Él como un redil, cuya puerta es el mismo Cristo, y aquellas otras en las que, aludiendo a las profecías del Antiguo Testamento sobre la renovación del pueblo de Israel, Jesús se presenta como el buen Pastor que viene a formar un solo rebaño en el que quepan todos los hombres (Jn 10,11-17). Ese redil y ese rebaño significan a la Iglesia. Asimismo, la Iglesia está significada en la vid a la que permanecen unidos los sarmientos (Jn 15,1-8). Tanto en ésta como en las imágenes anteriores, queda expresado que es Jesucristo el que rige y da vitalidad a su Iglesia, y Él mismo pide al Padre que haya entre los discípulos la misma unidad que Él tiene con el Padre (Jn 17,21-23).

b) *El papel de Pedro*. La comunidad posterior de los discípulos, la Iglesia, es continuidad del grupo de discípulos que estuvieron con Jesús y dan testimonio de Él (Jn 20,31). Entre los discípulos destaca el discípulo amado, mediante cuyo testimonio el lector del Evangelio llega al conocimiento de Cristo (Jn 21,24). Sin embargo, el discípulo que tiene la preeminencia es Pedro, como se refleja en que él es el primero que entra al sepulcro y en el hecho de que es a él a quien Cristo resucitado le concede el pastoreo de todo el rebaño de los creyentes (Jn 20,6-8; 21,15-19).

c) *Signos y sacramentos*. Podría decirse que en el cuarto Evangelio las acciones que Jesús realiza tienen un carácter sacramental, pues en ellas, mediante signos externos, se comunican dones divinos. Jesús promete a los discípulos que también ellos realizarán obras como las suyas, y, después de resucitar, les da el Espíritu Santo para que perdonen los pecados, es decir, otorguen al hombre la salvación (Jn 14,12; 20,22-23). El Evangelio da a entender de ese modo que los dones de salvación son otorgados al creyente mediante acciones realizadas por los discípulos, es decir, mediante acciones sacramentales. En definitiva, a la Iglesia, rebaño de Cristo, se entra por la adhesión a Él mediante la fe y por un nuevo nacimiento del agua y del Espíritu, expresión que alude al rito del Bautismo cristiano, simbolizado también en el relato de la curación del ciego de nacimiento (Jn 3,8; 9,1-41). El rebaño de Cristo cuenta asimismo con el alimento del Pan de Vida, la carne y la sangre de Cristo, que se ofrece a los creyentes en la Eucaristía (Jn 6,48-59). Además, como se ha dicho, la Iglesia cuenta con el poder de perdonar los pecados que Cristo confirió a los apóstoles después de la Resurrección (Jn 20,21-23).

4.4. *La Virgen Santa María*

Un rasgo peculiar del cuarto Evangelio es la relevancia que en él tienen algunas mujeres, como Marta y María, María Magdalena,

y, especialmente, la Madre del Señor, la Virgen Santísima. El hecho de que las dos veces que aparece, en las bodas de Caná y en el Calvario, sean al inicio y al final de la manifestación de Jesús como Mesías e Hijo de Dios indica que la presencia de María incluye toda la manifestación de Jesús. Las dos escenas guardan entre sí un claro paralelismo: en ambas la Virgen es designada como la «Madre de Jesús», y en ambas Él se dirige a ella llamándola «mujer». Por otra parte, tanto en Caná como en el Calvario, se habla de la «hora» de Jesús, esa hora que marcará toda su vida[13]. En el primer caso, como de algo que no había llegado aún, y en el segundo, como de una realidad ya presente.

El empleo de la palabra «mujer» por parte de Jesús para dirigirse a su Madre manifiesta solemnidad y énfasis. Por eso, la mayoría de los comentaristas se inclinan a ver en este título una alusión a Gn 3,15 donde se habla de la «mujer» y de su linaje como vencedor de la serpiente, símbolo del diablo. De ahí que los Santos Padres hablen del paralelismo entre Eva y María, semejante al que se da entre Adán y Cristo (cfr. Rm 5,12-14). Efectivamente, en la muerte de Cristo tenemos el triunfo sobre la serpiente, pues Jesús al morir nos redime de la esclavitud del demonio. *Mors per Evam, vita per Mariam*, la muerte nos vino por Eva, la vida por María[14]. Orígenes comenta:

> «Nos atrevemos a decir que la flor de las Escrituras son los Evangelios, y la flor de los Evangelios es el de San Juan. Pero nadie sabrá comprender su sentido si no ha reposado en el pecho de Jesús y recibido a María como Madre. Para ser como Juan es preciso poder, como él, ser mostrado por Jesús como otro Jesús. En efecto, si María no ha tenido más hijos que Jesús, y Jesús dice a su Madre: "He ahí a tu hijo", y no "he ahí otro hijo", entonces es como si Él dijera: "Ahí tienes a Jesús, a quien tú has dado la vida". Efectivamente, cualquie-

13. Cfr. Jn 7,30; 8,20; 12,27; 13,1; 17,1.
14. SAN JERÓNIMO, *Carta a Eustoquio*, 22, 21.

ra que se ha identificado con Cristo no vive más para sí, sino que Cristo vive en él (cfr. Ga 2,20), y puesto que en él vive Cristo, de él dice Jesús a María: "He ahí a tu hijo: a Cristo"» [15].

15. *Comentario sobre San Juan*, 1,6.

[illegible] de un acontecimiento [illegible] para subrayar que [illegible] voces, sino de [illegible] Mesías e Hijo de Dios [illegible] con la presencia de María [illegible] en la manifestación de Jesús [illegible] paralelismo en ambos [illegible] madre de Jesús, y en ambas [illegible] a ella llamándola "mujer". Por otra parte, tanto en Caná como en el Calvario se habla de la "hora" de Jesús, esa hora que [illegible] toda su vida [illegible] caso, como de algo que no había llegado aún, y en el segundo, como de una realidad ya presente.

El empleo de la palabra "mujer" [illegible] para la [illegible] a su Madre manifiesta solemnidad y énfasis. Por eso, la mayoría de los comentaristas se [illegible] a Gn 3,15 donde se habla de la mujer y de su linaje [illegible] de la serpiente, símbolo del diablo. De ahí que los Santos Padres hablen del paralelismo [illegible] María, [illegible] de entre Adán y Cristo [illegible] muerte de Cristo [illegible] al comer [illegible] la muerte [illegible] por Eva, la vida por María. Orígenes comenta:

[illegible] gelios, y la flor de los Evangelios es el de San Juan. Pero nadie puede comprender su sentido si no ha reposado en el pecho de Jesús y recibido a María como Madre. [illegible] como Juan es preciso poder [illegible] por Jesús como otro Jesús. En efecto, [illegible] María no ha tenido más hijos que Jesús, y Jesús dice a su Madre: "He ahí a tu hijo", y no "he ahí otro hijo" [illegible] a Jesús, a quien él [illegible] la vida [illegible]

[illegible]
[illegible]

9.
Unos ejemplos
Juan Luis Caballero

Introducción

Hasta el momento, a lo largo de estas páginas, se ha visto:

1. Cómo el pensamiento moderno obligó a estudiar y leer los Evangelios de una manera que pudiera hacer frente al racionalismo que pretendía negar lo sobrenatural en la Escritura.
2. Cómo la exégesis cristiana ha conseguido descubrir que la fe que la Iglesia profesa en la verdad de los Evangelios se sostiene también en hechos históricos y en documentos fiables que relatan esos hechos.
3. Para esto, la exégesis católica se ha servido de los mismos instrumentos de investigación –de orden literario y de orden histórico– que se usaban en la investigación racional; fundamentalmente, las formas evangélicas y los criterios de historicidad.
4. De esa manera, ha mostrado cómo los Evangelios son históricamente fieles: a lo que ocurrió en la vida de Jesús, a lo que predicaron los apóstoles, y a lo que enseñaron los evangelistas.

Ahora vamos a intentar exponer con unos ejemplos cómo se realiza ese trabajo en la investigación de los Evangelios, y qué efectividad puede tener eso para un lector interesado en conocer cómo leer los Evangelios, aunque no sea versado en las técnicas que se utilizan. Por ello, se intentarán seguir los principales pasos

del proceso, señalando y distinguiendo lo probable de lo cierto, lo seguro de lo menos seguro, etc.

1. La vocación de Mateo y la comida con publicanos

Este pasaje, común a los tres Evangelios sinópticos, es muy claro para nuestros propósitos. Sugiero, para empezar, que se lea el relato de San Marcos:

Mt 9,9-13	*Mc 2,14-17*	*Lc 5,27-32*
«[9] Al marchar Jesús de allí, vio a un hombre sentado al telonio, que se llamaba *Mateo*, y le dijo:	«[14] Al pasar, vio a Leví, *el de Alfeo*, sentado al telonio, y le dijo:	«[27] Después de esto, salió y vio a un publicano, llamado *Leví*, sentado al telonio, y le dijo:
"Sígueme". Él se levantó y le siguió.	"Sígueme". Él se levantó y le siguió.	"Sígueme". [28] Y, *dejadas todas las cosas*, se levantó y le siguió.
[10] Ya en la casa, estando a la mesa, vinieron muchos publicanos y pecadores y se sentaron también con Jesús y sus discípulos.	[15] Ya en su casa, estando a la mesa, se sentaron con Jesús y sus discípulos muchos publicanos y pecadores, *porque eran muchos los que le seguían*.	[29] Y *Leví* preparó *en su casa* un gran banquete para él; había un gran número de publicanos y de otros que le acompañaban a la mesa.
[11] Los fariseos, al ver esto, empezaron a decir a sus discípulos:	[16] Los escribas de los fariseos, *al ver que comía con pecadores* y publicanos, empezaron a decir a sus discípulos:	[30] Y los fariseos y sus escribas empezaron a murmurar y a decir a los discípulos de Jesús:
"¿Por qué *vuestro maestro* come con publicanos y pecadores?".	"¿Por qué come con los publicanos y pecadores?".	"¿Por qué *coméis y bebéis* con los publicanos y pecadores?"
[12] Pero él lo oyó y dijo: "No tienen necesidad de médico los fuertes, sino los enfermos.	[17] Lo oyó Jesús y les dijo: "No tienen necesidad de médico los fuertes, sino los enfermos;	[31] Y respondiendo Jesús les dijo: "No tienen necesidad de médico los *sanos*, sino los enfermos.
[13] *Id y aprended qué sentido tiene: Misericordia quiero y no sacrificio*; porque no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores"».	no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores"».	[32] No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores *a la penitencia*"».

El texto narra dos cosas: la llamada de Mateo (Leví), y la posterior comida de Jesús con publicanos y pecadores. Desde la perspectiva que estamos analizando ahora, se trata de dos aciones distintas, aunque estén conectadas cronológicamente: la llamada a un discípulo, un relato de vocación, y un hecho común a la vida de Jesús: recibe a los pecadores y come con ellos (cfr. Lc 15,2). Comenzamos con el estudio de la crítica de las formas.

1.1. *Análisis de las formas*

El primero de los dos relatos, que en Marcos y Mateo es un solo versículo y en Lucas dos, es un relato de vocación. Si leemos los Evangelios, vemos enseguida que la estructura se repite muchas veces: en la llamada a Pedro, Andrés, Santiago y Juan, al joven rico, en aquellos discípulos que querían seguir a Jesús (Lc 9,52-66), etc. El esquema, muy estilizado, siempre muy parecido: Jesús se encuentra con alguien, le mira y le llama a su seguimiento. El que es llamado deja lo que tiene entre manos y sigue a Jesús. Si miramos el Evangelio de San Juan, podremos comprobar que probablemente medió un conocimiento previo entre Jesús y los discípulos que eligió, que el conocimiento progresivo favoreció el seguimiento, etc. En definitiva, que lo que se nos narra en el pasaje es lo esencial del discipulado, que se vivió en tiempos de Jesús y que se repitió en la Iglesia. Lo esencial es: a) encuentro con Cristo, b) llamada a seguirle, c) respuesta inmediata, dejando atrás lo que se está haciendo, d) seguirle efectivamente, es decir, aprender de Él para imitarlo.

El otro episodio es el de la comida. Se suele afirmar que la forma de este pasaje es lo que Dibelius llama *paradigmas*, y Bultmann, *apotegmas*. Esta forma se parece mucho a otra común en el helenismo que se llamaba *chreia*, dichos de maestros. Se trata de una narración breve y simple, coloreada religiosamente, con una finalidad didáctica que se concentra en la frase final de Jesús. Otros ejemplos

de *paradigmas* o *apotegmas* podrían ser la controversia de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,23-28), Marta y María (Lc 10,38-42), la bendición de los niños (Mc 10,13 ss.), etc.

En general, no se pone en duda la historicidad de estas narraciones, como tampoco los relatos de vocación. Sin embargo, Bultmann, cuando analiza este pasaje, dice que los dos episodios han sido unidos por el evangelista, y que no tienen por qué guardar relación. Al final, el fundamento de esa separación en Bultmann es simplemente el presupuesto de que las formas funcionaban de manera independiente. En cambio, aquí, la relación entre los dos episodios parece plausible, y además hay un rasgo de historicidad que apuntaría hacia los recuerdos biográficos en el origen del hecho. Las excavaciones en Cafarnaum han mostrado que la sinagoga está en un extremo de la población y el mar en el otro. Y los versículos anteriores dicen que salió Jesús de la sinagoga, y «se fue otra vez a la orilla del mar. Y toda la muchedumbre iba hacia él y les enseñaba. Al pasar, vio a Leví...» (Mt 3,13). Esto es una apreciación anecdótica, si se quiere, pero que puede ayudar a confiar en la verdad del Evangelio. Obviamente, para una discusión más profunda hay que comparar estos relatos con otros de vocación y de comida, etc.

1.2. *Análisis histórico*

Con el análisis de la historicidad de lo narrado en un texto del Evangelio, lo que hacemos es afirmar que lo contado es plausible desde el punto de vista histórico, en otras palabras, que es más probable que lo contrario o que otra cosa distinta. Vayamos por partes.

a) El relato de la vocación de Mateo. Si aplicamos los criterios más importantes de investigación histórica que hemos estudiado antes, tenemos:

1. Criterio de testimonio múltiple. El relato sólo viene en los tres sinópticos, en concreto, de la triple Tradición, la que

se suele afirmar que procede de Marcos. Por tanto, desde este punto de vista, no se respeta el testimonio múltiple para esta vocación en particular. Sin embargo, sí cumple este criterio el hecho de la llamada de Jesús a su seguimiento, pues se nos presenta de la misma manera en otros muchos pasajes de los Evangelios, e incluso aparece en sentido contrario: a algunos, como el hombre de Gerasa curado de la Legión de demonios, el Señor no les escoge como discípulos.

2. Criterio de discontinuidad y continuidad con el judaísmo y la primitiva cristiandad. Los maestros del judaísmo tenían discípulos: en esto hay continuidad. Pero estos maestros tenían su sede en las sinagogas y los alumnos elegían maestro para aprender a seguir la Ley de Dios. Jesús, en cambio, se comporta como un maestro itinerante, que no es elegido por sus discípulos, sino que es Él quien elige, y que llama a que le sigan a Él, no a la Ley. Por otra parte, por la singularidad de estas acciones, es difícil atribuir alguna de ellas a la primitiva comunidad cristiana, que lo que hizo es seguir el proceder del Maestro.
3. Criterio de coherencia con el resto de las palabras y acciones de Jesús. La singularidad de Jesús, que es capaz de llamar a que le sigan a él y no a la Ley, que pide dejar las cosas, etc., es coherente con otras muchas palabras y acciones suyas: puede pensarse en la última de las Bienaventuranzas, en la herencia prometida –el ciento por uno– a quien lo deje todo por Él, en su invitación a tomar la cruz para seguirle, etc.

Se podrían añadir otras consideraciones en cada uno de los puntos. Pero parece claro que ciertamente, si no se puede mostrar que la vocación de Mateo sucedió exactamente así, sí puede mostrarse que el relato expresa una manera singular de obrar de Jesús, que no puede ser inventada por los evangelistas, y que seguramente es la que correspondió a la llamada de Mateo.

b) El otro episodio que se transcribe es la comida con publicanos y pecadores. Los criterios habría que aplicarlos, probablemente, de la siguiente manera:

1. Criterio de testimonio múltiple. Que Jesús compartió mesa con publicanos y pecadores se repite a lo largo del Evangelio. Basta con recordar la acusación que se le dirige al Señor antes de que relate la parábola del hijo pródigo (Lc 15,2). Coincide, además, con otros lugares, como por ejemplo, el reproche de Jesús que reproduce una difamación a la que se veía sometido: «Porque ha venido Juan, que no come ni bebe, y dicen: "Tiene un demonio". Ha venido el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: "Mirad un hombre comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores"» (Mt 11,18-1, cfr. Lc 7,33-34).
2. Criterio de continuidad y discontinuidad con el judaísmo y con las primeras comunidades cristianas. Es claro que comer juntos tenía, y tiene, una significación de comunión de intereses, de prácticas. Comer con pecadores –los publicanos eran asimilados a ellos– podía interpretarse como una aceptación de sus actividades, y en consecuencia, participar de sus faltas. De ahí el reproche que con frecuencia los fariseos le dirigen al Señor. Pero también está expresada con claridad en la religión de Israel la voluntad de Dios de salvar a los descarriados. Ezequiel lo expresa con la imagen de la oveja descarriada: «Buscaré a la perdida, haré volver a la descarriada, a la que esté herida la vendaré, y curaré a la enferma. Tendré cuidado de la bien nutrida y de la fuerte. Las pastorearé con rectitud» (Ez 36,16). Jesús, en continuidad y discontinuidad con la Tradición que recibe, realiza esta novedad de compartir la mesa con publicanos y pecadores para moverlos a la conversión.
3. Coherencia. La llamada a la conversión y la comunión de mesa con publicanos y pecadores son coherentes con la ma-

nera singular con que Jesús entiende su misión: como cumplimiento de las Escrituras de Israel. Esta comprensión afecta a muchos aspectos: a su posición ante el Templo, a la aceptación de la muerte en la cruz, etc. En lo que se refiere a la actitud con publicanos y pecadores, parece claro que Jesús se propone la misma actitud de Dios.

Por tanto, estamos ante extremos semejantes a los del episodio anterior. Ciertamente no se puede mostrar la historicidad de esa comida con publicanos y pecadores, pero sí la actitud de Jesús que se repitió en muchas ocasiones. Por tanto, en estas condiciones, resulta más razonable creer en la historicidad de lo narrado que no hacerlo.

Queda finalmente por estudiar junto a la enseñanza de las acciones del Señor, subrayada en la predicación apostólica, los matices que pueden añadir cada uno de los evangelistas para sus destinatarios. Es de lo que se ocupa la crítica de la redacción.

1.3. *Análisis de la redacción*

La crítica de la redacción se ocupa de dos aspectos:

1. Estudia las pequeñas diferencias entre los Evangelios, para ver así con más claridad la enseñanza que con el pasaje se quiere transmitir.
2. Estudia también cómo está situado un pasaje en el plan general del Evangelio, y qué significación se puede extraer de ahí.

Para responder a la primera de las dos cuestiones, bastará con mirar sinópticamente los pasajes. En el esquema sinóptico copiado más arriba he señalado en cursiva algunos de los cambios para que puedan percibirse en una sola mirada. Elijo para la explicación ir a cada uno de los evangelistas.

1.3.1. *Marcos*

Como se ve en el cuadro sinóptico, es el que menos subrayados tiene. Esto nos puede indicar que San Marcos puede ser la fuente de los otros dos Evangelios, que enriquecen el texto con otros significados. También se puede pensar que los tres evangelistas tienen una fuente común: en este caso se suele afirmar que Marcos es el que menos la modifica. De todas formas, lo más significativo, y es lo que he señalado en cursiva, es el estilo, la espontaneidad en la narración y el gusto de Marcos por los detalles. A eso alude la explicación, «el de Alfeo» y los rasgos de estilo, un poco embrollado, que los otros dos evangelistas simplifican, dando más coherencia, y también menos viveza, a la narración.

Esto por lo que se refiere a unidades menores. Para ver el significado del pasaje en el conjunto del Evangelio, hay que recordar la importancia que tiene el discipulado en el relato de Marcos. En el segundo Evangelio, el pasaje está situado en el comienzo de la vida pública de Jesús. Si se leen los tres primeros capítulos de San Marcos, se percibe que Jesús, con su predicación y sus curaciones, elige enseguida unos discípulos que le acompañan, que le conocen y que seguirán su misión. Tras haber narrado la llamada a los cuatro primeros discípulos, ahora narra la de Leví, y poco después (Mc 3,13) narrará la constitución de los doce.

1.3.2. *Mateo*

En el primer Evangelio, lo que destaca inmediatamente es que el texto denomina al publicano Mateo, y que ese nombre coincide con uno de los doce: exactamente el que el primer Evangelio, en la lista de los doce apóstoles, llama «Mateo, el publicano» (Mt 10,3). Es fácil pues pensar que el autor del primer Evangelio tiene razones para identificar a los dos. A este propósito debe recordarse que ésta era una de las razones internas del Evangelio que apoyaban la tesis de Mateo como autor de este escrito.

En los dos párrafos tercero y cuarto de cada evangelio, se ve cómo Mateo –como también Lucas– ha simplificado la redacción de San Marcos, sin dejar de lado ningún aspecto esencial para el mensaje.

En el quinto párrafo, se observa cómo los fariseos preguntan a los discípulos por qué su «maestro» come con publicanos y pecadores. Para entender este matiz habría que recordar que San Mateo subraya el carácter de Jesús como Maestro: es el Evangelio didáctico. Pero, además, si pensamos en que los destinatarios de San Mateo están en convivencia con muchos judíos no cristianos, entonces entendemos que lo que se contrapone es la enseñanza de Jesús como maestro para los cristianos, con las enseñanzas de los maestros judíos.

Esta misma contraposición se percibe, aunque en un sentido más hondo, en la frase señalada en el último párrafo: «Id y aprended qué sentido tiene Misericordia quiero y no sacrificio». La misma frase aparece sólo otra vez en todo el Nuevo Testamento, en Mt 12,7, y también en un contexto de controversia con fariseos. La frase pertenece al libro de Oseas, pero era muy usada por los judíos tras la destrucción del Templo de Jerusalén por parte de Tito en el año 70. Las fuentes judías cuentan esta anécdota de Yojanán ben Zakkay, el rabino que fundó la comunidad judía en Yamnia, cerca de Tel Aviv, cuando Jerusalén quedó destruida: «Esto sucedió a Rabbán Yojanán ben Zakkay: que iba de camino cuando R. Yehosúa vino corriendo tras él y le dijo: "¡Ay de nosotros!, que la casa de nuestras vidas [el Templo] ha sido destruida, el lugar donde se hacía la expiación por nuestros pecados". Le respondió: "No temas, tenemos otra expiación en su lugar". Le preguntó: "¿Cuál es?". Le contestó: "Misericordia quiero y no sacrificio" (Os 6,6)» (*Abot de Rabí Natán*, B, 8). Por tanto, es posible pensar que aquí San Mateo, al evocar las palabras de Jesús, les confiera una actualización, y ofrezca argumentos a los cristianos frente a los judíos, para mostrarles que lo que ellos están enseñando ahora es precisamente lo que hizo Jesús, y que sus antecesores denostaron.

Desde el punto de vista de la situación del episodio en el entero relato de Mateo, el pasaje se sitúa después del Sermón de la Montaña. Si en ese discurso Jesús se presentaba como el supremo legislador, en los episodios de los capítulos 8 y 9 se presenta como el Mesías que avala su doctrina con los milagros que confirman su autoridad. Este pasaje muestra la autoridad con la que se comporta Jesús.

1.3.3. *Lucas*

San Lucas es el que ha puntualizado más cosas. Todas con notas breves.

En el segundo párrafo dice que Leví, «dejadas todas las cosas» –*relictis omnibus*, traducía la Vulgata–, siguió a Jesús. También en la llamada a Pedro, Andrés y los hijos de Zebedeo, éstos, «dejadas todas las cosas» (Lc 5,11), siguieron a Jesús. Es evidente, lo hemos visto al tratar del «hombre nuevo» enseñado por este Evangelio, que seguir a Cristo es vivir desprendido, dejar lo que se tiene con decisión, fiado únicamente en Dios. Este rasgo común a todo el tercer Evangelio se recoge también aquí.

En el tercer párrafo, Lucas dice que la comida fue en casa de Leví. De esta manera precisa la posible confusión que se podría derivar de las expresiones de los otros dos evangelistas que al decir «en su (la) casa» no precisaban si la casa era la de Jesús (la de Pedro) o la de Mateo. También como Mateo, Lucas ha evitado las repeticiones de Marcos presentes en los párrafos tercero y cuarto.

Como propio de Lucas está la precisión en el lenguaje, en este caso con términos médicos más precisos. Así, en el sexto párrafo ha cambiado la forma «fuertes» de Mateo y Marcos, por la de «sanos»: «No tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos».

También ha añadido precisiones de carácter doctrinal. La frase de Jesús recogida en la última frase expresa genuinamente la mi-

sión del Señor: ha venido a llamar a los pecadores «a la penitencia», a que se conviertan. Esto nos obliga a mirar a los otros dos evangelistas y a descubrir cierta ironía en las palabras de Jesús tal como se narran en Mateo y Marcos. Así, el sentido de las palabras de Jesús debería de ser más bien: no he venido a llamar a los que se «saben» justos, a los que se «tienen» ya por justos. O, dicho de otra forma, Jesús les podría decir a aquellos hombres: «si ya sois justos, ¿por qué molestáis?». Toda esta ironía desaparece en San Lucas, más alejado de un contexto polémico, y se traduce en una exposición clara de la doctrina de Jesús: ha venido a llamar a la conversión, a la penitencia.

En esta exposición, me he saltado la diferencia entre Lucas y los otros dos relativa al párrafo quinto. En San Lucas, la acusación de comer con publicanos y pecadores se dirige no a Jesús, sino a los discípulos: «¿Por qué coméis y bebéis...?». Y aquí, una sugerencia de la crítica acerca del «contexto vital» (*Sitz im Leben*) en el que se produjo la predicación y se escribió el Evangelio puede ayudar a comprender este pasaje. Si tenemos en cuenta que San Lucas ha dicho expresamente que la comida fue en casa de Leví, y que la misión de Jesús es llevar a los pecadores a la penitencia, quizás es que San Lucas, a través del pasaje, está dando una enseñanza: los discípulos, como su Maestro, pueden, y deben, compartir la mesa con publicanos y pecadores, para conducirlos a la conversión, pero esto no puede implicar de ninguna manera invitarlos a la «Mesa en la casa del Señor», es decir, hacerles partícipes de la Eucaristía. Para apoyar esta interpretación baste recordar lo que se dijo con referencia al lugar de composición de Lucas (Corinto, o cerca de allí, en Acaya) y los abusos a propósito de la Eucaristía que denuncia San Pablo en la Carta a los Corintios (1 Co 11,18-34).

En lo que se refiere a su situación en el texto, en Lucas no es muy importante. Reproduce el mismo esquema de Marcos, cuando narra cómo Jesús va formando progresivamente el grupo de los discípulos que culminará en la elección y constitución de los doce apóstoles.

Me parece que este repaso nos ha enseñado no sólo cuestiones técnicas, también nos ha permitido reconocer el modo con que los Evangelios reproducen historia y enseñanza al mismo tiempo. Pienso también que, sin llegar al extremo de analizar todo punto por punto, el conocimiento de estos rasgos nos ofrece luces para leer con más atención, y con más provecho, el Evangelio. Paso ahora al análisis de otro texto: el Bautismo de Jesús en el Jordán.

2. El Bautismo de Jesús en el Jordán

Comencemos por repasar el texto mismo:

Mt 3,13-17	*Mc 1,9-11*	*Lc 3,21-22*
«[13] Entonces vino Jesús al Jordán desde Galilea, para ser bautizado por Juan. [14] *Pero éste se resistía diciendo: "Soy yo quien necesita ser bautizado por ti, ¿y vienes tú a mí?"* [15] *Jesús le respondió: "Déjame ahora, así es como debemos cumplir nosotros toda justicia". Entonces Juan se lo permitió.*	«[9] Y sucedió que en aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea,	«[21] Se estaba bautizando todo el pueblo.
[16] Inmediatamente después de ser bautizado, Jesús salió del agua; y entonces *se le abrieron los cielos, y vio* al Espíritu de Dios que descendía en forma de paloma y venía sobre él. [17] Y una voz desde los cielos dijo: "*Éste es* mi Hijo, el amado, *en quien* me he complacido"».	y fue bautizado por Juan en el Jordán. [10] Y nada más salir del agua *vio los cielos rasgados* y al Espíritu que, en forma de paloma, descendía sobre él; [11] y se oyó una voz desde los cielos: "*Tú eres* mi Hijo, el amado, *en ti* me he complacido"».	Y cuando Jesús fue bautizado, mientras estaba en *oración*, se abrió el cielo [22] y bajó el Espíritu Santo sobre él en forma *corporal*, como una paloma. Y se oyó una voz que venía del cielo: "*Tú eres* mi Hijo, el amado, *en ti* me he complacido"».

2.1. *Examen histórico*

Parece una verdad histórica que Jesús acudió al Bautismo de Juan. Lo narran los cuatro Evangelios (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; cfr. Jn 1,32-34), y hay testimonios en otros lugares del Nuevo Testamento (Hch 4,27; 10,38) y en textos extracanónicos como el Evangelio de los Ebionitas y el de los Nazarenos.

Sin embargo, también esta misma Tradición evangélica afirma que Juan predicaba «un bautismo de penitencia para remisión de los pecados. Y acudía a él toda la región de Judea y todos los habitantes de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados» (Mc 1,4-5). ¿Qué sentido tiene entonces el Bautismo de Jesús? En efecto, la fe cristiana confiesa que Jesús no tiene pecado (cfr. Hb 4,15: «... siendo como nosotros, ha sido probado en todo menos en el pecado») y, por tanto, no necesitaba acudir al Bautismo de Juan.

Esto nos obliga a examinar dos cosas: las acciones históricas de Jesús y el significado que le dan los evangelistas al episodio.

2.1.1. *Acciones históricas*

Una mirada a los textos del Antiguo Testamento nos enseña que la confesión de los pecados tal como se describe en la Biblia no indica tanto hacer públicos todos y cada uno de los pecados, sino que tiene dos vertientes:

a) Por una parte, tiene un sentido genérico de confesión pública de haberse apartado de Dios.

b) Por otra, y esto es lo más importante, tiene un sentido solidario con los pecados de los demás miembros del pueblo. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento se relata esta petición de perdón de Esdras, que no ha participado en los pecados de Israel, que confiesa ante Dios:

«En la ofrenda de la tarde me alcé de mi postración y, rasgadas mis vestiduras y mi manto, doblé mis rodillas, extendí las palmas de mis manos hacia el Señor, mi Dios, y dije: "Dios mío, me avergüenzo y me sonrojo de levantar mi rostro hacia ti, Dios mío, porque nuestras iniquidades se han multiplicado encima de nuestras cabezas y nuestra culpa es tal que llega hasta el cielo desde la época de nuestros padres. Nosotros mismos, hasta el día de hoy, por tan gran culpa y por nuestras iniquidades, nosotros, nuestros reyes y nuestros sacerdotes, hemos sido entregados en manos de los reyes de estos países, a la espada, el cautiverio, el pillaje y la vergüenza, como sucede hoy mismo. Y ahora, en un instante, tenemos la gracia del Señor, nuestro Dios, que nos ha permitido librarnos y nos ha dado un apoyo en su lugar santo. Nuestro Dios ha iluminado nuestros ojos y nos ha permitido revivir un poco en nuestra servidumbre. Pues nosotros somos siervos, y en nuestra servidumbre no hemos abandonado a nuestro Dios, y nos ha dispensado su misericordia delante de los reyes persas, permitiéndonos revivir para levantar el Templo de nuestro Dios y poner en pie sus ruinas, y nos ha dado un lugar de refugio en Judá y en Jerusalén. ¿Qué vamos a decir ahora, Dios nuestro, después de lo sucedido? Pues hemos dejado los mandamientos que nos prescribiste por medio de tus siervos los profetas diciendo: 'La tierra a cuya posesión accedéis es una tierra inmunda debido a la inmundicia de las gentes del país y a sus abominaciones que la cubren de un extremo al otro con su impureza'. [...] Y después de todo lo que ha caído sobre nosotros por nuestras malas acciones y por nuestra gran culpa, una vez que Tú, Dios nuestro, has obviado nuestras iniquidades y nos has permitido librarnos, ¿volveremos a quebrantar tus mandatos y a contraer matrimonio con los pueblos que tienen esas abominaciones? ¿No te enfadarías con nosotros hasta exterminarnos sin dejar a nadie que se librara? Señor, Dios de Israel, Tú eres justo, pues algunos hemos quedado libres hasta el día de hoy. Aquí estamos en tu presencia reconociendo nuestra culpa; y por ella no es posible estar de pie en tu presencia"» (Esd 9,6-15).

Además, los primeros cristianos, al menos algunos, ya fueron conscientes de que se podía malinterpretar el gesto de Jesús. Por eso, San Mateo recoge el diálogo entre Jesús y Juan en el que se ex-

pone claramente que es Juan Bautista quien puede sentirse pecador y solidario de los pecados de los hombres, y no Jesús. Sin embargo, es Jesús quien decide hacerse solidario de la humanidad pecadora, como cumplimiento de la justicia divina. Entonces, Juan le permite que se bautice.

La otra acción histórica es la Teofanía, la manifestación de Dios. Los autores racionalistas suelen despachar el tema diciendo que el relato tiene la forma de mito. Y bajo esta misma categoría incluyen también la Transfiguración, la Resurrección o el caminar de Jesús sobre las aguas. Se verá con más detalle al tratar de los milagros que esta conclusión, más que una consecuencia, es un presupuesto: la no aceptación de lo sobrenatural en la historia humana. Los testimonios de acciones maravillosas en Jesús no se limitan sólo a los Evangelios. La segunda carta de Pedro recuerda, por ejemplo, el testimonio del apóstol sobre la Transfiguración.

2.1.2. *Significado*

Por lo demás, la Tradición apostólica no se fijó tanto en el hecho del Bautismo, cuanto en que con ocasión del Bautismo de Jesús se produjo la Teofanía que declara la filiación divina de Jesús y su misión. Por lo dicho arriba a propósito del sentido que le dio Jesús a su Bautismo, es evidente que conceptualmente los dos temas están unidos. Para resumir el sentido que tiene el Bautismo, pienso que algunas frases de los dos puntos del *Catecismo de la Iglesia Católica* en los que se trata del tema, lo pueden señalar mejor que mis palabras.

a) El punto n. 535 dice, al final: el Bautismo «*es* la *manifestación* ("Epifanía") de Jesús como Mesías de Israel e Hijo de Dios».

b) El siguiente punto, el n. 536, dice (separo lo que en el *Catecismo* está unido en un solo párrafo):

1. «El bautismo de Jesús *es, por su parte*, la *aceptación y la inauguración de su misión de Siervo doliente*. Se deja contar entre los

pecadores (cfr. Is 53,12); es ya "el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29); anticipa ya el "bautismo" de su muerte sangrienta (cfr. Mc 10,38; Lc 12,50)».

2. «Viene ya a "cumplir toda justicia" (Mt 3,15), es decir, *se somete* enteramente a la *voluntad de su Padre*: por amor acepta el bautismo de muerte para la remisión de nuestros pecados (cfr. Mt 26,39)».
3. «A esta aceptación *responde la voz del Padre* que pone toda su complacencia en su Hijo (cfr. Lc 3,22; Is 42,1). El *Espíritu* que Jesús posee en plenitud desde su concepción viene a "posarse" sobre él (Jn 1,32-33; cfr. Is 11,2). De él manará este Espíritu para toda la humanidad».
4. «En su bautismo, "*se abrieron los cielos*" (Mt 3,16) *que el pecado de Adán había cerrado*; y las aguas fueron santificadas por el descenso de Jesús y del Espíritu como preludio de la nueva creación».

Y esto se descubre mejor si examinamos algunas expresiones comunes a la Tradición de los Evangelios en las que resuenan textos del Antiguo Testamento.

1. «Los cielos abiertos (rasgados)». La expresión remite a Is 63,19, donde se recoge el grito de los exiliados en Babilonia que esperaban la restauración de Israel: «Ojalá rasgaras los cielos y bajases». Es decir, pedían la restauración del pueblo de Dios, con Dios habitando en medio de ellos. Eso es lo que se cumple en Jesús. También es verdad que el abrirse del cielo evoca la abolición de fronteras entre el cielo y la tierra. Y eso se da, como señalaba el sueño de Jacob en Betel (Gn 28,16-19), en el Templo. El camino del hombre hacia el cielo es Jesucristo.
2. «El Espíritu que en forma de paloma descendía sobre él». El Espíritu viene siempre en un contexto de misión. Y el Rey Mesías (Is 11,1-10) tiene los dones del Espíritu. Sin embargo, en este lugar parece que el texto más importante

es el comienzo del primero de los poemas del Siervo del Señor de Isaías (Is 42,1): «Mira mi siervo a quien sostengo, mi elegido, en quien se complace mi alma. He puesto mi Espíritu sobre Él; llevará el derecho a las naciones». Parece claro, pues, que la evocación de Isaías señala que con el descenso del Espíritu se le señala a Jesús su misión, y que eso se confirma por la voz que le dice que se «complace» en Él.

3. Jesús es «el Hijo, el amado». Como ya se apuntó a propósito del Evangelio de San Mateo, en el Nuevo Testamento Jesús es llamado Hijo de Dios. Pero este ser Hijo de Dios no puede entenderse como la suma de referencias del Antiguo Testamento, como diciendo: si sumamos la misión del Siervo del señor, con la del rey Mesías, con la de Israel, hijo de Dios que no supo cumplir la misión, etc., lo que nos sale es el Hijo de Dios. El proceso es el inverso. Como Jesús es Hijo de Dios asume la misión que otros debían haber desempeñado. Jesús es Hijo de Dios, y es el amado. Hay otras ocasiones en las que aparece esta expresión (*agapetós*), como en la Transfiguración, pero, sobre todo, aparece en la parábola de los viñadores homicidas, donde Jesús se refiere a Dios, a Israel, y obviamente, a sí mismo en la figura del hijo amado que es matado fuera de la ciudad.

Ahora vamos a detenernos en mostrar con los evangelistas cuál de estos aspectos subraya cada uno de ellos y cómo.

2.2. *La redacción de los evangelistas*

2.2.1. *Marcos*

Marcos señala sobre todo «el punto de vista de Jesús». En efecto, es Jesús quien «viene» de Galilea, quien «es bautizado», quien «ve» los cielos abiertos, y a quien se le dirige la voz: «Tú eres mi Hijo, el amado, en ti me he complacido». Por tanto, en Marcos

todo el relato mira hacia Jesús, a lo que hace, ve y oye. Se puede concluir que en el episodio se le declaran su ser y su misión. Que Marcos subraye esto, y no tanto una Epifanía como Mateo, se podría apoyar en la frase de la Transfiguración que es ligeramente distinta «Éste es mi Hijo, el amado: escuchadle» (Mc 9,7).

En el contexto que se ha especificado, la frase «Tú eres mi Hijo, el amado, en ti me he complacido» se puede entender como el descubrimiento de su ser íntimo (Hijo de Dios) y de su vocación por parte de Jesús, como la confirmación de lo que ya sabía, o como la señal de Dios para el comienzo de su misión. Algunos exegetas minimalistas han querido deducir de ella que Marcos es adopcionista (Jesús es adoptado como Hijo de Dios en el Jordán) de la misma manera que Mateo y Lucas son generacionistas (Jesús es Hijo de Dios por la generación a través del Espíritu Santo en el seno de la Virgen), y Juan es trascendente (el Verbo de Dios eterno se hace carne). Pero no deja de ser una preconcepción ingeniosa y precipitada. Lo que parece claro en Marcos es que, en respuesta a la aceptación de Jesús de su misión, desde el cielo se le confirma.

2.2.2. *Mateo*

Los cambios presentes en San Mateo sirven para despejar todo tipo de dudas posibles, más o menos presentes en Marcos. Ya lo hemos visto a propósito del diálogo de Jesús con el Bautista, y también se ve ahora. Se dice: «Se le abrieron los cielos», subrayando la majestad de Jesús y sugiriendo su divinidad. Y lo mismo con la voz del cielo que se dirige ahora a los oyentes: «Éste es mi Hijo, el amado, en quien me he complacido».

Estos rasgos señalan claramente el carácter de Epifanía del relato: Jesús es mostrado como Dios.

2.2.3. *Lucas*

Como rasgo de Lucas, hay que anotar que no menciona al Bautista. De esa manera, apunta una idea muy reiterada en su Evangelio y en Hechos de los Apóstoles: las fases y los tiempos de la salvación. Los profetas duran hasta Juan; desde entonces, se ha entrado en una nueva etapa.

También en este episodio se reitera una idea muy de su estilo: que Jesús estaba en oración. En los momentos trascendentales, antes de elegir a los apóstoles, en Cesarea de Filipo, en la cruz, etc., San Lucas recuerda siempre, frente a los otros dos sinópticos, que Jesús estaba en oración.

Finalmente, Lucas habla del Espíritu que bajó sobre Jesús en forma «corporal». No es fácil dar una explicación convincente de esta nota. También en la Resurrección, Lucas es quien narra la aparición de Jesús a los discípulos y les dice: «Mirad mis manos y mis pies: soy yo mismo. Palpadme y comprended que un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo» (Lc 24,39). Quizás lo que San Lucas indica con esta nota es, sin más, la corporalidad del Espíritu, lejos de toda ilusión.

3. Conclusión

Ciertamente, se podrían decir más cosas de cada uno de estos pasajes, y se podrían estudiar otros. La finalidad de estas páginas era señalar que si leemos el texto del Evangelio con atención, comparando lo que leemos con lo que ya conocemos (de otras lecturas, de otros pasajes de la Biblia, etc.), podremos sacar el beneficio de comprender con mayor profundidad lo que la predicación apostólica y el Espíritu Santo, con la inspiración, quisieron enseñarnos a través de los Evangelios.

[illegible]

[illegible] Lucas [illegible] que [illegible] como [illegible] en su [illegible] los [illegible] desde entonces [illegible]

[illegible] cuando [illegible]

Finalmente, Lucas nota [illegible] que bajó sobre Jesús en forma «corporal» [illegible] en la resurrección. Lucas [illegible] aparición de Jesús a los discípulos y les dice «Mirad mis manos y mis pies, soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo (Lc 24,39)». Lo que San Lucas indica con esta frase es, sin más, la corporalidad del Espíritu, lejos de todo docet[illegible]

[illegible]

Seguramente, se podría hacer esta cosa de cada uno de [illegible] pasajes, y se podrían [illegible]. La finalidad de estas páginas es solamente que se lea el texto del Evangelio con atención, [illegible] pensando en que leemos [illegible] de otros pasajes de la Biblia, etc.), podremos sacar el beneficio de comprender [illegible] el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, con la [illegible] a través de los Evangelios.

10.
Los milagros de Jesús

Juan Chapa

Introducción

La cuestión de los milagros de Jesús se puede abordar desde muy diversos puntos de vista. El tratamiento que aquí se ofrece es eminentemente exegético. Debe empezar por ello abordando cuestiones histórico-críticas, en la medida que resultan útiles para una mejor comprensión de los textos evangélicos y para una fundamentación más honda de nuestra fe en Jesucristo. A la vez debe tratar de dar respuesta a los retos de nuestro tiempo, en el que a menudo se enfocan las cuestiones de cristología desde una perspectiva crítica. Así lo expresaba hace unos años la Comisión Teológica Internacional:

> «En nuestros días el problema de Jesucristo se ha planteado con renovada agudeza, tanto en el plano de la piedad como en el de la teología. El estudio de la Sagrada Escritura y las investigaciones históricas sobre los grandes concilios cristológicos han aportado numerosos elementos nuevos. Los hombres y mujeres de hoy plantean, con renovada insistencia, las preguntas de otrora: ¿Quién es, pues, este hombre? (cfr. Lc 7,49) ¿De dónde le vienen estos dones? ¿Qué sabiduría es ésta que le ha sido concedida? ¿Qué significan los milagros que realizan sus manos? (Mc 6,2). Es claro que no basta, para

ciertos ambientes, una respuesta que se quede a nivel del estudio general de la ciencia de las religiones»[1].

Así pues, comenzaré por ocuparme de lo que se ha dicho en los últimos años sobre los milagros de Jesús y la cuestión de su historicidad, para pasar luego al significado que tienen en los Evangelios.

1. Historicidad de los relatos de milagros

La concepción de los relatos de milagros en los Evangelios, desde que se empezaron a cuestionar de una manera sistemática por el pseudocientifismo racionalista de los siglos XVIII-XIX, ha cambiado en los últimos años. Se ha pasado del escepticismo propio de las interpretaciones literarias de gran parte del siglo XX, en las que la comunidad aparece como creadora de las tradiciones evangélicas, a una recuperación de la historicidad de los relatos de milagros.

Los recientes estudios sobre el Jesús histórico, en los que aparentemente pesan menos los prejuicios filosóficos anticristianos, pero que todavía están fuertemente condicionados por presupuestos positivistas, han puesto de manifiesto el valor de la tradición evangélica como tradición histórica. Como consecuencia, hoy en día se reconoce a Jesús como taumaturgo y exorcista. Sorprende que un gran número de exegetas, que trabajan como historiadores, hayan pasado del escepticismo a una afirmación –para unos probable, para otros cierta– de que Jesús hizo milagros. Lo que en su día comenzó con el deseo de acabar con el «mito» del Jesús obrador de milagros ha caído por su propio peso. Eso no quita que las concepciones de lo que se entiende por «milagro» sean diversas. Algunos

1. Cfr. *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*, en «Documentos 1969-1996», Madrid 1998, pp. 220-224.

autores continúan entendiéndolo desde una perspectiva claramente racionalista.

Así pues, frente a lo que ha ocurrido en las últimas décadas, en la actualidad la crítica sostiene que es posible demostrar que Jesús hizo milagros, que éstos fueron numerosos y que los hizo con un sentido determinado. Esta afirmación no se deriva de que hoy se acepten argumentos sentimentales, sino de una investigación histórica metódica. Señalemos algunos de los puntos en los que se apoya.

1.1. *Jesús como taumaturgo*

Una investigación serena de los Evangelios nos obliga a concluir que Jesús realizó milagros y que les dio un significado muy peculiar. En una obra ya clásica sobre los milagros de Jesús, el P. René Latourelle escribía: «Es [...] arbitrario decir que los relatos de milagros son fruto de una actividad eclesial, como si ésta fuera la única responsable de la forma y del sentido. Por el contrario, el sentido es anterior al relato y tiene origen en Jesús: es prepascual. La tradición no ha hecho más que prolongar, explicar, profundizar este sentido prepascual que se remonta hasta Jesús». Estas palabras no hacen más que refrendar el testimonio de Pedro recogido por San Lucas en los Hechos de los Apóstoles:

> «Israelitas, escuchad estas palabras: a Jesús Nazareno, *hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y señales, que Dios realizó entre vosotros por medio de él*, como bien sabéis, a éste, que fue entregado según el designio establecido y la presciencia de Dios, le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos» (Hch 2,22-23).

Las palabras de Pedro resumen la actividad de Jesús que se trasmitía en la primitiva Iglesia. Muestran a Jesús como obrador de milagros, tal como lo confirman los relatos evangélicos.

1.1.1. *Testimonios de la actividad taumatúrgica de Jesús*

Que Jesús hizo milagros y que hizo muchos se deriva en primer lugar del examen de los textos evangélicos. Un *logion* evangélico en el que se recoge el «fracaso» de Jesús como maestro o profeta en las ciudades de Corazín, Betsaida y Cafarnaum nos puede servir para ejemplificarlo. Se trata de un texto que manifiesta cómo Jesús no es creído a pesar de los milagros que realizó:

> «¡Ay de ti, Corazín, ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran realizado los milagros que se han obrado en vosotras, hace tiempo que habrían hecho penitencia en saco y ceniza. Sin embargo, os digo que en el día del Juicio Tiro y Sidón serán tratadas con menos rigor que vosotras. Y tú, Cafarnaum, ¿acaso *serás exaltada hasta el cielo? ¡Hasta los infiernos vas a descender!* Porque si en Sodoma hubieran sido realizados los milagros que se han obrado en ti, perduraría hasta hoy. En verdad os digo que en el día del Juicio la tierra de Sodoma será tratada con menos rigor que tú» (Mt 11,21-24; cfr. Lc 10,13-15).

Hay varios indicios de la autenticidad de este pasaje: el estilo, la coherencia, el tono de reproche, etc. Pero sobre todo destaca el que la tradición evangélica recuerde el aparente fracaso de Jesús, cuando los primeros cristianos tenían una fe muy firme en su poder (cfr. Hch 2,22; 10,38). ¿Por qué trasmitir unas palabras en las que se dice que Jesús no fue aceptado a pesar de sus milagros? No tendrían explicación si no fuera porque se corresponde con la realidad histórica. Trasmitir unos datos que podían interpretarse como contradictorios con lo que se cree –Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios– es señal clara de que en realidad sucedieron. Además muestran algunas de las características del mensaje prepascual de Jesús: la llamada a la conversión y sus milagros. Pero el texto nos dice más, pues se habla de milagros (en plural) de Jesús en estas dos ciudades, y en los relatos evangélicos no se recoge ningún milagro relacionado con Corazín y sólo uno en el que se menciona Betsaida

(Mc 8,22). Es decir, la tradición sabe que Jesús realizó más milagros de los que se cuentan en los Evangelios.

Otro texto semejante, que prueba el poder de Jesús para expulsar demonios, es la controversia con algunos fariseos sobre el origen de ese poder. La controversia recuerda una acusación contra Jesús:

> «Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo. Y lo curó, de manera que el mudo hablaba y veía. Y toda la multitud se asombraba y decía: "¿No será éste el Hijo de David?". Pero los fariseos, al oírlo, dijeron: "Éste no expulsa los demonios sino por Beelzebul, el príncipe de los demonios". Jesús, que conocía sus pensamientos, les replicó: "Todo reino dividido contra sí mismo queda desolado, y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no se sostendrá. Si Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra sí mismo. ¿Cómo entonces se sostendrá su reino? Y si yo expulso los demonios por Beelzebul, vuestros hijos ¿por quién los expulsan? Por eso, ellos serán vuestros jueces. Pero si yo expulso los demonios por el Espíritu de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros"» (Mt 12,27-28).

Es inconcebible que este episodio no fuera auténtico, que hubiera sido creado por la comunidad cristiana. ¿Cuál habría sido el fin de incluirlo en el Evangelio? Sería tirar piedras contra el propio tejado. Lo que muestra el pasaje es que no se ponía en duda que Jesús expulsara demonios. Era evidente que lo hacía. En todo caso, se discutía el origen de ese poder. Los primeros cristianos recuerdan lo que sucedió y cómo Jesús tenía conciencia de ser el vencedor de Satanás[2].

Esta tradición sobre la actividad taumatúrgica de Jesús se puede confirmar también por otras fuentes. En la Antigüedad nunca se discutió que Jesús no existiera. En cambio, se conservan testimonios que recogen la acusación de que Jesús engañaba a la gente

2. Hay también otros muchos textos del evangelio que recogen esta actividad de Jesús: especialmente Mt 11,5-6; 21-23; Lc 13,31.

haciendo magia, como por ejemplo, se transmite en una baraita anónima [3], probablemente del sigo II, que relata cómo Jesús fue ajusticiado en la víspera de la Pascua por engañar a Israel practicando la brujería. Parecidas acusaciones de magia contra Jesús hizo Celso en el siglo II y fueron refutadas por Orígenes. También aluden a ellas San Justino, Arnobio y Lactancio.

Todos estos testimonios garantizan, desde un punto de visto histórico, que Jesús fue conocido por obrar milagros. Por otra parte, sin los milagros no se explicarían ni el entusiasmo de la muchedumbre y de los discípulos, ni el odio de los enemigos.

1.1.2. *Los relatos de milagros trasmitidos en los Evangelios*

Las referencias a los milagros que hizo Jesús conservadas en los relatos evangélicos son abundantísimas. En Marcos el 31 por ciento del texto, o lo que es lo mismo, 209 de los 666 versículos del Evangelio, está dedicado a narraciones de milagros. En los otros dos sinópticos no es tan acentuada la proporción, y el Evangelio según San Juan recoge sólo siete (sólo dos de los veintinueve que relatan los sinópticos y cinco propios). Sin embargo, en el cuarto Evangelio tienen también mucha importancia, hasta el punto que la primera parte se suele llamar el «Libro de los Signos».

A pesar de que pasaron más de 20 años desde que ocurrieron los sucesos milagrosos hasta que fueron puestos por escrito (en el Evangelio de Marcos) y que hay más unanimidad entre los evangelistas a la hora de transmitir las palabras de Jesús que sus obras (dado que es más difícil describir unos hechos que transmitir pala-

3. Las baraitas son tradiciones orales de los rabinos judíos, que no se recogieron en la Mishna (primera recopilación de tradiciones que se hizo entre los siglos II-III d. C.) sino en el Talmud (recopilación más amplia que se hizo en el siglo V). La baraita a la que aquí se alude está en el Talmud de Babilonia, Sanedrín 43. También hay otra semejante en Sanedrín 107b.

bras), es muy posible que hubiera ya relatos de milagros que los evangelistas manejaron para componer su obra. Por eso, hoy en día se reconoce que muchos de estos relatos de curaciones y exorcismos recogen recuerdos de testigos presenciales. Habrán sido redactados con mayor o menor precisión, pero los hechos fundamentales son seguros. Por otra parte, resulta lógico y natural que si Jesús realizó curaciones y exorcismos, algunos de ellos se evocaran y transmitieran a partir de los recuerdos de los testigos. No fueron resultado de un deseo de la primitiva Iglesia de mitificar la figura de Jesús:

> «En la predicación de los apóstoles, de la cual principalmente toman origen los Evangelios, los primeros cristianos oían narrar de labios de testigos oculares los hechos extraordinarios acontecidos en tiempos recientes y, por tanto, controlables bajo el aspecto que podemos llamar crítico-histórico, de manera que no se sorprendían de su inserción en los evangelios»[4].

Para verificar la autenticidad de los relatos evangélicos referentes a los milagros de Jesús se suele aplicar la criteriología señalada al tratar del carácter histórico de los Evangelios, de la que ya se ha hablado en páginas precedentes. El criterio de *múltiple atestación* se aplica, por ejemplo, al milagro de la multiplicación de los panes que está atestiguado en los sinópticos y Juan. El criterio de *discontinuidad* resalta la actitud original de Jesús al realizar los milagros: los hace «en su nombre y en su autoridad», de manera distinta a los profetas del Antiguo Testamento, a los apóstoles, que los realizan «en nombre de Jesús», y a otros taumaturgos de la época (Apolonio, Hanina ben Dosa, exorcistas). El criterio de *coherencia* puede entenderse en sentido *externo* e *interno*. Externo es el que pone de manifiesto la sintonía perfecta del relato con el ambiente de la época, al señalar por ejemplo el nombre o la identidad del enfermo o de quien le representa, como es el caso de la suegra de Pedro, o el

4. Juan Pablo II, *Catequesis sobre Jesucristo*, Madrid 1997, p. 191.

nombre de lugar donde ocurrió el milagro, como por ejemplo Jericó. En sentido interno muestra la conexión íntima de los milagros con el anuncio del Reino, punto fundamental de la doctrina del Jesús prepascual.

Se podrían aducir otros criterios pero esta muestra es suficientemente orientativa. Aplicando estos criterios a los relatos de milagros, se tiene una prueba de solidez histórica difícilmente discutible.

2. Sentido de los milagros de Jesús

El sentido que tiene el milagro en la tradición bíblica veterotestamentaria es el primer marco en el que se deben entender los milagros que realizó Jesús.

En el Antiguo Testamento los milagros se designan principalmente como «prodigios» (*mofet*), «signos» (*ot*) u «obras» (*maaseh*). Se traducen al griego respectivamente como *térata, semeia* y *erga* (o *dynameis*). La concepción hebrea que subyace bajo estas palabras presupone que no hay diferencia entre naturaleza y sobrenaturaleza. El poder de Dios no tiene límites. Nada es imposible para Dios. Puede obrar lo mismo de modo ordinario que extraordinario. Sin embargo, el hebreo se deja impresionar menos por lo extraordinario de la intervención divina que por la finalidad a la que tiende y la dignidad de Dios que ella manifiesta.

Para los israelitas el prodigio más grande, el signo más maravilloso, la obra más extraordinaria, era la creación y la providencia de Dios con su pueblo. Lo asombroso era la creación y la elección de Israel, y los portentos con los que Dios condujo a su pueblo a la tierra tras la liberación de Egipto. Dios interviene en la historia, corrigiendo su curso mediante los milagros, en ocasiones en respuesta a la fe de los hombres. Por eso, en ciertos momentos, se produce una concentración de milagros mayor: se produjeron sobre todo en el momento del Éxodo y se produjeron de nuevo en el advenimiento del Reino de Dios.

El Nuevo Testamento es deudor de esta comprensión. Algunos distinguen en él tres dimensiones del milagro: a) hecho percibido como prodigio, cosa extraordinaria (*térata*); b) expresión de un poder que alguien posee para realizar esa acción (*dýnamis*); c) signo que invita a asumir la existencia de una manera nueva (*semeia*). En otras palabras el milagro es lo que suscita o es signo de admiración y asombro, porque rompe el curso ordinario de las cosas, a la vez que incita a preguntar por la identidad de quien lo realiza y adherirse a la causa a la que sirven.

San Pedro en el discurso que pronuncia en Pentecostés se refiere a lo que había dicho y hecho Jesús aludiendo a los tres términos referidos: «Jesús de Nazaret, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales» (*dunámesi kai térasi kai semeiois*; Hch 2,22). Muestra así que los milagros son fuerza maravillosa de Dios y que son signo de otra realidad, de la realidad del Reino que ha llegado. Son señales de la omnipotencia divina y de su poder salvífico que quieren llevar a la fe.

Los sinópticos tienden a llamar al milagro *dýnamis*, fuerza o poder, o se fijan más en el aspecto maravilloso, denominando las obras que Jesús hace *thaumasia* o *térata*, «cosas asombrosas». Es decir, se fijan más bien en el poder que tiene Jesús, que le acredita como Mesías, y en lo extraordinario de esos acontecimientos a los ojos de los que lo han visto o han oído hablar de ellos. San Juan, en cambio, denomina los milagros *semeia*, «señales». Con esta expresión quiere indicar lo que es más esencial a estas obras: ser signo de algo más; en concreto, ser la demostración de la acción de Dios: Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios.

2.1. *Contexto y originalidad*

En tiempos de Jesús existían personajes conocidos por realizar prodigios. Sin embargo, en contra de lo que sostiene la explicación dada por la historia de las religiones, Jesús realizó milagros en un

número mucho mayor y con un sentido muy distinto de los prodigios que pudieron realizar algunos de sus contemporáneos (si es que de verdad los hicieron).

El *número* de milagros atribuidos a otros personajes es muy reducido, mientras que en los Evangelios tenemos 19 relatos de milagro en Mateo; 18 en Marcos; 20 en Lucas y 8 en Juan; además hay referencias en los sinópticos y Juan a los muchos otros milagros que Jesús hizo (cfr. Mc 1,32-34 y par.; 3,7-12 y par.; 6,53-56; Jn 20,30).

El *sentido* es también diferente al de cualquier otro taumaturgo: las curaciones de Asclepio-Esculapio (en la que intervenían sacerdotes que practicaban la medicina y que en muchas ocasiones resultan ciertamente extravagantes) no buscaban un cambio moral en la persona; en cambio, Jesús hace milagros que implicaban en los beneficiados un reconocimiento de la bondad de Dios y un cambio de vida. Las curaciones de Apolonio se narran para mostrar al filósofo como modelo de sabio, merecedor de gloria, mientras que Jesús manifiesta su resistencia a obrar milagros, porque no busca su propia gloria. Jesús rechaza el gusto por lo maravilloso y el triunfo fácil que no pase por la cruz (Mc 8,11-12; Jn 6,30-31; Mt 16,4; Lc 23,8). Los portentos de Hanina y de otros galileos subrayan su piedad, de cómo ellos eran objeto de la bendición de Dios, y cómo, mediante la oración, Dios concedía el milagro. En cambio, en Jesús se observa que es Él, por su autoridad, quien obra el milagro.

Por tanto, característico de la actividad taumatúrgica de Jesús es el gran *número* de milagros que Él obró; *su resistencia* a hacerlos, que muestra que no buscaba su propia exaltación o gloria; y especialmente el *significado* que les da. Todo ello, además, trasmitido en unas narraciones que se caracterizan por su *sobriedad* y por estar desprovistas de cualquier afán de adornar la figura de Jesús.

2.2. *Clasificación*

Tradicionalmente se clasificaban los milagros del Evangelio distinguiendo los milagros sobre Jesús (transfiguración y resurrección) y los milagros de Jesús. Estos últimos se dividían entre milagros sobre las personas y milagros sobre la naturaleza. En la actualidad se suele considerar que esta clasificación añade poco, pues, por una parte, los milagros manifiestan siempre la acción de Dios y, por otra, sean milagros sobre las personas, sean sobre la naturaleza, siempre ponen en claro el poder de Jesús. Por ello, se suele acudir a una primera clasificación que es sobre la forma del milagro. Algunos proponen la siguiente:

1. Los exorcismos: manifiestan el aspecto interior del Reino de Dios, que es liberación del pecado y de Satanás.
2. Las curaciones: manifiestan el aspecto exterior del Reino de Dios, que es liberación de la enfermedad y de la muerte; incluyen las tres resurrecciones (la de la hija de Jairo, la del hijo de la viuda de Naín y la de Lázaro).
3. Los milagros de donación: en estos milagros Jesús interviene en beneficio de la gente, que experimenta la carencia de un elemento material (multiplicación de los panes, bodas de Caná, pesca milagrosa).
4. Los milagros de salvamento: en estos milagros Jesús interviene para salvar a uno o más hombres en una situación todavía más dramática que la de los milagros de donación (tempestad calmada).
5. Los milagros de legitimación: son curaciones que justifican el comportamiento de Jesús y tienen un carácter de controversia (por ejemplo, la curación de la mujer encorvada).
6. Las epifanías: por ejemplo, la transfiguración de Jesús y las apariciones del Resucitado.

2.3. *Significación*

Entre los exegetas existe consenso sobre tres aspectos que distinguen la actividad de Jesús como taumaturgo:

a) Los milagros de Jesús se entienden en el contexto del Reino de Dios: «Si yo expulso los demonios por el Espíritu de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28). Jesús inaugura el Reino de Dios y los milagros son una llamada a una respuesta creyente. Esto es fundamental y distintivo de los milagros que obró Jesús. Reino y milagros son inseparables.

b) Los milagros de Jesús no eran fruto de técnicas (como un médico) o de la actuación de demonios o ángeles (como un mago), sino resultado del poder sobrenatural del Espíritu de Dios.

c) Jesús obró milagros en quienes tenían fe y aceptaban la proclamación del Reino (especialmente en el caso de las curaciones). No obstante, en Juan también se encuentran relatos de milagros en los que la fe es consecuencia del milagro, que es realizado por iniciativa de Jesús.

Precisando un poco más el carácter significativo de los milagros, se puede añadir:

1. Los milagros sobre la naturaleza son señales de que el poder divino que actúa en Jesucristo se extiende más allá del mundo humano y se manifiesta como poder de dominio también sobre las fuerzas de la naturaleza.
2. Los milagros de curación y los exorcismos son señales de que Jesucristo ha manifestado su poder de salvar al hombre del mal que amenaza al alma.
3. Unos y otros son señales de otras realidades espirituales: las curaciones del cuerpo –la liberación de la esclavitud de la enfermedad– significan la curación del alma de la esclavitud del pecado; el poder de expulsar a lo demonios indica la victoria de Cristo sobre el mal; la multiplicación de los panes alude al don de la Eucaristía; la tempestad calmada es una

invitación a confiar en Cristo en los momentos borrascosos y difíciles; la resurrección de Lázaro anuncia que Cristo es la misma resurrección y es figura de la resurrección final.

4. Los milagros de Jesús son signos que confirmaban su misión mesiánica y la venida del Reino de Dios. Están ordenados y ligados a la llamada a la fe: bien porque es condición para que se realice, o bien porque el milagro la provoca en quienes lo han recibido o lo han visto. Por ejemplo, Jesús se niega a hacer milagros cuando choca contra la falta de fe (Mc 6,1-6; Mt 13,54-58; Mt 16,20; Mc 9,29).

Jesús, sobre todo, quería manifestar con ellos que el Reino de Dios ya había llegado. Se completa así la visión propia de la apologética tradicional, que ha subrayado sobre todo que los milagros de Jesús tenían como principal finalidad mostrar el poder de Cristo, es decir, probar la verdad sobre sí mismo y de su doctrina. De hecho, el Concilio Vaticano I los ha incluido, con las profecías y la Iglesia, entre los motivos de credibilidad del cristianismo: «Son signos certísimos de la revelación y adaptados a la inteligencia de todos» (*De Fide Catholica*, cap. 3; DS 3009).

De estos presupuestos se desprende que:

1. El milagro es obra de Dios. Dios es el autor de los milagros. Mediante ellos manifiesta su amor y su bondad. Pero Jesús es quien los realiza. De esta manera le acreditan como portador de la revelación y de la salvación divinas. Los milagros son signos de la misericordia de Dios para con los afligidos y doloridos (especialmente en Lucas).

2. El milagro establece una relación personal con Jesús, que acaba trasformando a la persona en la que obra el milagro. Ésta participa en el milagro por la fe en Jesús: «Levántate y vete; tu fe te ha salvado» (Lc 17,19). Curación viene a identificarse con salvación.

3. El milagro es el momento de una elección: el hombre puede acoger a Jesús y convertirse o cerrarse a Él. No tiene la fina-

lidad de asombrar o asustar al hombre, sino llamarlo, invitarlo a entrar en diálogo con Dios. En el proceso del milagro, el final dependerá de su decisión. Así lo manifiesta, por ejemplo, en la curación de los dos ciegos, donde Jesús dice: «¿Creéis que puedo hacer eso?» (Mt 9,28).

4. El milagro es signo de los dones divinos ofrecidos a los hombres por la gracia de Cristo. En el Evangelio de Juan los milagros de Jesús revelan el misterio de la economía sacramental, particularmente del Bautismo (curación del paralítico, Jn 5, y del ciego de nacimiento, Jn 9) y de la Eucaristía (multiplicación de los panes).

5. El milagro está destinado a la salvación de todo el hombre, en su unidad de cuerpo material y alma espiritual. El hombre aprisionado por el poder del mal y por la enfermedad ha perdido la libertad y la dignidad. Jesús, al curar a enfermos y poseídos por el diablo, devuelve al hombre la dignidad de hijo de Dios. El relato de la curación del endemoniado de Gerasa lo expresa perfectamente. El hombre recupera su dignidad y se queda «vestido y en su sano juicio», en su casa, con los suyos (Mc 5,15.19).

6. El milagro tiene un carácter eclesial. Jesús otorga a sus discípulos el poder de hacer milagros: «Id y predicad: "El Reino de los Cielos está al llegar". Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, sanad a los leprosos, expulsad los demonios» (Mt 10,7-8). Después de resucitado ese poder es una realidad en la Iglesia: «Por mano de los apóstoles se obraban muchos milagros y prodigios entre el pueblo» (Hch 5,12). Es una señal de la salvación universal que entraña la Nueva Buena (cfr. Mc 16,15-18).

7. El milagro tiene un sentido escatológico. Jesús une en su persona la espera de la salvación final y su realización presente. Con Jesús el Reino de Dios irrumpe en la historia: «Si yo expulso los demonios por el Espíritu de Dios, es que

el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28). Por los milagros de Jesús se anticipa el destino escatológico de la humanidad, de plena comunión con Dios. Los milagros son destellos que permiten sospechar la futura gloria.

En resumen, los milagros de Jesús manifiestan el misterio de su Persona. Si Jesús trae el Reino de Dios, la razón última de ello está en su misma Persona.

3. La forma de presentar los milagros propia de cada evangelista

Teniendo en cuenta las circunstancias de cada evangelista a la hora de escribir su Evangelio y la finalidad que perseguía en sus oyentes, la narración del mismo milagro podrá tener en cada relato evangélico una particular enseñanza. Podemos observarlo en el milagro de la tempestad calmada (ver cuadro de la página siguiente).

a) *San Mateo*: conviene recordar que en el primer Evangelio se presenta a Jesús como el Mesías que realiza las obras mesiánicas, el Siervo doliente del Señor que tomó sobre sí nuestras enfermedades, el Señor de la comunidad de la Iglesia a quien hace partícipe de su poder. En Mateo la fe precede al milagro. La narración suele ser esquemática y el diálogo constituir la parte central; suele haber una relación estrecha entre lo que se pide y lo que se concede.

Los rasgos apuntados son evidentes en el milagro de la tempestad calmada. El contexto del relato es el del seguimiento de Jesús por parte de sus discípulos. Éstos todavía tienen poca fe. Por eso, antes de efectuar el milagro (y no después como en los otros dos sinópticos) conminando a los vientos y al mar, Jesús les reprocha su falta de fe. El episodio muestra una vez más por qué el Evangelio de Mateo se suele llamar el «evangelio eclesiástico». El milagro constituye una enseñanza sobre la acción de Jesús en la Iglesia: la barca en la que están los discípulos (v. 23) es la Iglesia, que está sometida a los embates del mundo, y que se encuentra envuelta en dificultades. En

Mt 8,23-27

«[23] Se subió después a una barca, y le siguieron sus discípulos. [24] De repente se levantó en el mar una tempestad tan grande que las olas cubrían la barca; pero él dormía. [25] Se le acercaron para despertarle diciendo: "¡Señor, sálvanos, que perecemos!". [26] Jesús les respondió: "¿Por qué os asustáis, hombres de poca fe?". Entonces, puesto en pie, increpó a los vientos y al mar y sobrevino una gran calma. [27] Los hombres se asombraron y dijeron: "¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?"».

Mc 4,35-41

«[35] Aquel día, llegada la tarde, les dice: "Crucemos a la otra orilla". [36] Y, despidiendo a la muchedumbre, le llevaron en la barca tal como estaba. Y le acompañaban otras barcas. [37] Y se levantó una gran tempestad de viento, y las olas se echaban encima de la barca, hasta el punto de que la barca ya se inundaba. [38] Él estaba en la popa durmiendo sobre un cabezal. Entonces le despiertan, y le dicen: "Maestro, ¿no te importa que perezcamos?". [39] Y, puesto en pie, increpó al viento y dijo al mar: "¡Calla, enmudece!". Y se calmó el viento y sobrevino una gran calma. [40] Entonces les dijo: "¿Por qué os asustáis? ¿Todavía no tenéis fe?". [41] Y se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: "¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?"».

Lc 8,22-25

«[22] Un día, subió él a una barca con sus discípulos y les dijo: "Crucemos a la otra orilla del lago". Y partieron. [23] Mientras ellos navegaban, se durmió. Y se desencadenó una tempestad de viento en el lago, de modo que se llenaban de agua y corrían peligro. [24] Se le acercaron para despertarle diciendo: "¡Maestro, Maestro, que perecemos!". Puesto en pie, increpó al viento y a las olas, que cesaron; y sobrevino la calma. [25] Entonces les dijo: "¿Dónde está vuestra fe?". Ellos, llenos de temor, se asombraron y se decían unos a otros: "¿Quién es éste que manda a los vientos y al agua, y le obedecen?"».

ocasiones los cristianos pueden pensar que Jesús duerme (v. 24), porque se olvidan que Cristo es el Señor (v. 25). Pero Él es quien tiene el control del mundo y de la historia. Hay que despertarle mediante una fe firme. Entonces actuará (v. 26) y su acción provocará el asombro de todos los hombres –la referencia a «los hombres» (v. 27) podría interpretarse como una manera de subrayar la admiración de los que están fuera de la Iglesia– que se acogerán a Él.

b) *San Marcos*: en el segundo Evangelio Jesús hace prodigios como podrían hacerlo otros de la época, pero lo hace por el poder que tiene. Subraya aún más que Mateo el papel de la fe, que es la que despierta los milagros. Jesús muestra con ellos la llegada del Reino y por eso se enmarcan en la lucha de Jesús contra Satanás. Manifiestan el poder de Jesús. De ahí los abundantes exorcismos.

El mismo episodio de la tempestad calmada sirve como paradigma de lo que se acaba de señalar. El contexto en Marcos hace referencia a la identidad de Jesús y a su poder. El «mar» (v. 39) no sólo indica la realidad del lago, sino que, conforme a la tradición veterotestamentaria, representa el lugar de las fuerzas maléficas que sólo Dios puede dominar, la morada de los monstruos marinos, Leviatán y Rahab (cfr. Sal 65,8; 93,4; 107,23-30). Al doblegar al mar con el imperio de su voz: «Calla, enmudece», como quien domina a los demonios, Jesús se presenta con el poder de Dios. De ahí la pregunta de los discípulos (v. 41). El milagro es, pues, un exorcismo, que confirma el advenimiento del Reino y el triunfo de Jesús sobre el diablo.

c) *San Lucas*: el tercer Evangelio tiene siete milagros propios y se relatan sobre todo para ilustrar la palabra de Jesús Salvador. Le muestran como un gran profeta, al estilo de Elías y Eliseo, que también realizaron milagros parecidos (por ejemplo, la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta que hizo Elías y la multiplicación de los panes que obró Eliseo: cfr. 1 R 17,7b.41-46; 2 R 4,42-44). Pero sobre todo los milagros son una llamada a la salvación. La curación es un signo de salvación.

En Lucas, el milagro de la tempestad calmada presenta un dramatismo menor. El reproche de Jesús (v. 25) es menos severo que en los otros dos Evangelios, subrayando así la majestad del Señor. Destaca también el título con el que los discípulos se dirigen a Jesús: «Maestro» (v. 24). Es una expresión cercana a la de Profeta, que a su vez está vinculada a la referencia al «temor» (v. 25). El temor de los que son testigos del milagro vuelve a aparecer en la curación del endemoniado de Gerasa, relatado en los tres sinópticos a continuación

del pasaje de la tempestad. San Lucas es el único de ellos que precisa el motivo de la petición de los habitantes de aquella región de que Jesús se alejara; lo hacen «porque estaban sobrecogidos de temor» (v. 37). Se subraya así su poder y su papel como Profeta, como lo corrobora el final del episodio de la resurrección del hijo de la viuda de Naín. San Lucas señala: «Y se llenaron todos de temor y glorificaban a Dios diciendo: "Un gran profeta ha surgido entre nosotros" y "Dios ha visitado a su pueblo"» (Lc 7,16).

d) *San Juan*: habla sobre todo de los milagros como *semeia* («signos») y *erga* («obras»). Revelan que Jesús es el Hijo de Dios. La principal diferencia con los sinópticos está en el papel de la fe a la hora del milagro. En Juan, la fe es consecuencia de éste. El milagro es un medio concedido a los hombres para llegar a la fe. Tienen un sentido más apologético, en cuanto que confirman la misión de Jesús y su condición de ser y obrar en unión con el Padre. Muestran, además, la gloria divina de Jesús.

El relato de la tempestad calmada no tiene su paralelo en Juan, pero en el milagro de la multiplicación de los panes y de los peces se observan algunas de las peculiaridades del cuarto Evangelio (cuadro página siguiente).

En concreto, en Juan se destaca:

— El papel de Jesús en el milagro: toma la iniciativa, consciente de lo que iba a pasar (v. 6), invita después al banquete, distribuye los panes y los peces (vv. 6.11), y ordena recoger los pedazos sobrantes para que nada se pierda (v. 12).

— La importancia del «pan» (el término aparece cinco veces) y la referencia a la fiesta de la Pascua (v. 1), que anuncian el discurso sobre el Pan del cielo, la Eucaristía, que se narrará seguidamente.

— El intento fallido de las muchedumbres de llevárselo para hacerlo rey (vv. 14-15), que muestra cómo el milagro no tiene una finalidad mesiánico-política.

Mc 6,30-44

«30 Reunidos los apóstoles con Jesús, le explicaron todo lo que habían hecho y enseñado. 31 Y les dice: "Venid vosotros solos a un lugar apartado, y descansad un poco". Porque eran muchos los que iban y venían, y ni siquiera tenían tiempo para comer. 32 Y se marcharon en la barca a un lugar apartado ellos solos. 33 Pero los vieron marchar, y muchos los reconocieron. Y desde todas las ciudades, salieron deprisa hacia allí por tierra y llegaron antes que ellos. 34 Al desembarcar vio una gran multitud y se llenó de compasión por ella, porque estaban *como ovejas que no tienen pastor*, y se puso a enseñarles muchas cosas. 35 Y cuando ya se hizo muy tarde, se acercaron sus discípulos y le dijeron: "Éste es un lugar apartado y ya es muy tarde; 36 despídelos para que vayan a las aldeas y pueblos de alrededor, y compren algo de comer". 37 Y les respondió: "Dadles vosotros de comer". Y le dicen: "¿Es que vamos a ir a comprar doscientos °denarios de pan para darles de comer?". 38 Él les dijo: "¿Cuántos panes tenéis? Id a verlo". Y después de averiguarlo dijeron: "Cinco, y dos peces". 39 Entonces les mandó que acomodaran a todos por grupos sobre la hierba verde. 40 Y se sentaron en grupos de cien y de cincuenta. 41 Tomando los cinco panes y los dos peces, levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y se puso a dárselos a sus discípulos para que los distribuyesen; también repartió los dos peces para todos. 42 Comieron todos hasta que quedaron satisfechos. 43 Y recogieron doce cestos llenos de los trozos de pan y de los peces. 44 Los que comieron los panes eran cinco mil hombres».

Jn 6,1-15

«1 Después de esto partió Jesús a la otra orilla del mar de Galilea, el de Tiberíades. 2 Le seguía una gran muchedumbre porque veían los signos que hacía con los enfermos. 3 Jesús subió al monte y se sentó allí con sus discípulos. 4 Pronto iba a ser la Pascua, la fiesta de los judíos. 5 Jesús, al levantar la mirada y ver que venía hacia él una gran muchedumbre, le dijo a Felipe: "¿Dónde vamos a comprar pan para que coman éstos?" 6 —lo decía para probarle, pues él sabía lo que iba a hacer. 7 Felipe le respondió: "Doscientos denarios de pan no bastan ni para que cada uno coma un poco". 8 Uno de sus discípulos, Andrés, el hermano de Simón Pedro, le dijo: 9 "Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero, ¿qué es esto para tantos?". 10 Jesús dijo: "Mandad a la gente que se siente" —había en aquel lugar hierba abundante. Y se sentaron un total de unos cinco mil hombres. 11 Jesús tomó los panes y, después de dar gracias, los repartió a los que estaban sentados, e igualmente les dio cuantos peces quisieron. 12 Cuando quedaron saciados, les dijo a sus discípulos: "Recoged los trozos que han sobrado para que no se pierda nada". 13 Y los recogieron, y llenaron doce cestos con los trozos de los cinco panes de cebada que sobraron a los que habían comido. 14 Aquellos hombres, viendo el signo que Jesús había hecho, decían: "Éste es verdaderamente el Profeta que viene al mundo". 15 Jesús, conociendo que estaban dispuestos a llevárselo para hacerle rey, se retiró otra vez al monte él solo».

En el conjunto se acentúa el sentido teológico del milagro (prepara el discurso sobre la Eucaristía, como sucede con otros milagros en el Evangelio, donde el milagro es signo de la enseñanza que se da a continuación); y la personalidad de Jesús: «sabe lo que va a hacer» (v. 6), que recuerda lo dicho en Jn 2,25: «y no necesitaba que nadie le diera testimonio acerca de hombre alguno, porque conocía el interior de cada hombre»; es decir, Jesús tiene un conocimiento superior, el que le da su condición de ser uno con el Padre.

Con estos breves rasgos sobre cada evangelista podemos hacernos una idea mejor del valor del milagro en la vida de Jesús y del sentido que quiso darle. Los milagros que contienen los Evangelios son unos relatos escritos con una finalidad propia dentro del marco general querido por cada autor, según las circunstancias y necesidades de aquellos para quienes escribía. A partir del hecho histórico que estaba en el origen de la tradición y que no se podía cuestionar –pues si la predicación cristiana sobre la actividad de Jesús no se hubiera apoyado en hechos realmente sucedidos, habría encontrado en Palestina quien fácilmente lo negara–, cada evangelista, guiado por el Espíritu Santo, narró los milagros que estaban más en conformidad con la enseñanza que quería trasmitir y que, en todo caso, remitía a un aspecto fundamental: Jesús hizo milagros para confirmar que el Reino estaba presente en Él, anunciar la derrota definitiva de Satanás y aumentar la fe en su Persona. Por eso, si los milagros que hizo Jesús se enmarcaban en un ámbito de fe, pues invitaban a creer en Él y fortalecían la confianza en Él de quienes le seguían, así también la lectura de los pasajes evangélicos en los que se nos narran debe seguir siendo ocasión para afianzar nuestra fe, motivo de asombro y consuelo ante el poder de Cristo, y fuente de una enseñanza inagotable.

11. La predicación de Jesús

Francisco Varo

Introducción

El tema de la enseñanza y la predicación de Jesús es uno de los que más se ha renovado en el ámbito de la investigación histórica sobre Jesús en los últimos años. El mayor conocimiento de la enseñanza de los rabinos de la época del Segundo Templo, la que corresponde a la vida terrena de Jesucristo, y la mayor inserción de las palabras y las acciones de Cristo en el judaísmo del momento han permitido que aflore con más facilidad la singularidad que tuvo la predicación de Jesús por aquel entonces.

Un tratamiento detenido de la cuestión es casi imposible de resumir. Una exposición de los diversos motivos, sin profundizar excesivamente en ellos, se extendería en varios cientos de páginas, y de ella me he ocupado en otro momento. Por eso, en las páginas que siguen me limitaré a recoger tres motivos, procurando además que el centro de la exposición esté en los ejemplos, intentando que mis comentarios sirvan únicamente para ilustrar la comparación entre los textos del Evangelio y los de los maestros del momento. Los tres motivos en los que me detendré son, pienso, muy significativos: las parábolas, la *halaká* o actualización de la Ley, y la doctrina de Jesús cuando enseña a tratar a Dios como Padre.

1. Las parábolas

La costumbre de predicar en las sinagogas durante el *shabbat* era una práctica habitual en tiempos de Jesús (cfr. Lc 4,16). En todas las comunidades cada semana se leía la Ley de Moisés, por pasajes consecutivos, según un plan establecido que incluía la lectura completa del Pentateuco en tres años y medio. Después del pasaje de la *Torá* propio de ese sábado, se añadía la lectura de la *haftará*, que era un texto seleccionado de los libros proféticos.

Alguno de los maestros presentes tomaba en ese momento la palabra para explicar el pasaje que se había leído y proponía algunos modos prácticos de llevar a cabo sus enseñanzas (cfr. Hch 13,15). Los rabinos de aquel tiempo para ilustrar su predicación recurrían con frecuencia al uso de parábolas, es decir, comparaciones o ejemplos, que solían comenzar por una frase como: «¿A qué se parece?», o bien: «¿Con qué lo compararé?». E inmediatamente venía la respuesta: «Se parece a», o «lo compararé con», y seguía el ejemplo concreto.

En una recopilación de dichos rabínicos llamada *Abot de Rabí Natán* se conservan parábolas como ésta (A, 24):

> «Decía Elisá ben Abuyá: ¿Con quién comparar a un hombre que hace buenas acciones y ha estudiado mucho la Torah? Con un hombre que construye primero con piedras y luego con adobes. Aunque vengan las aguas por todas partes no lo destruirán. Pero, ¿con quién comparar a un hombre en quien no se hallan buenas acciones aunque haya estudiado la Torah? Con un hombre que construye primero con adobes y luego con piedras. Aunque las aguas vengan en poca cantidad, pronto derribarán todo el edificio».

En esta parábola, como en todas las parábolas rabínicas, se presenta un ejemplo llamativo que se retiene fácilmente en la memoria, y que lleva consigo una lección que invita a reconsiderar el propio comportamiento. En esta ocasión, la importancia de dedicarse al estudio de la *Torá* y a su cumplimiento en la práctica.

En estas palabras tenemos ya el contexto en el que podemos imaginarnos la predicación de Jesús. A los ojos de la gente sencilla de su tiempo, Jesús en muchos aspectos debió de parecerles, al menos en una primera impresión, un maestro itinerante, como tantos otros del momento. Jesús predicó en las sinagogas y al aire libre: en la puerta de las ciudades, bajo un árbol, en medio del campo, o en las orillas del lago de Genesaret. Su conversación era amena. A nadie le llamaría la atención que el maestro recién llegado al pueblo ilustrase su predicación con unas parábolas que contenían elementos formularios de dicción y temas estereotipados análogos a los empleados en las parábolas rabínicas. Con todo, si se disponen en paralelo las parábolas rabínicas con las de Jesús, se observa enseguida que el Señor, con sus comparaciones, producía un fuerte impacto, y cuando se reflexiona sobre ellas es posible descubrir que están al servicio de una doctrina original.

Si examinamos los temas de su predicación nos daremos cuenta muy pronto de que, como los rabinos de su tiempo, Jesús enseñaba también la Ley de Moisés. Por ejemplo, en el Sermón de la Montaña, Jesús no plantea ningún conflicto con respecto a la aceptación de la Ley de Moisés, sino más bien al contrario, ratifica su valor: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud. En verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra, de la Ley no pasará ni la más pequeña letra o trazo hasta que todo se cumpla» (Mt 5,17-18).

Se verá mejor la peculiaridad de la enseñanza del Señor, en la forma y en el fondo, con un ejemplo. Seguro que la parábola rabínica copiada más arriba nos ha evocado otra presente en el Evangelio de San Mateo (Mt 7, 24-27):

> «Por lo tanto, todo el que oye estas palabras mías y las pone en práctica, es como un hombre prudente que edificó su casa sobre roca; y cayó la lluvia y llegaron las riadas y soplaron los vientos: irrumpieron contra aquella casa, pero no se cayó porque estaba cimentada sobre roca. Pero todo el que oye estas palabras mías y no las pone en

práctica es como un hombre necio que edificó su casa sobre arena; y cayó la lluvia y llegaron las riadas y soplaron los vientos: se precipitaron contra aquella casa, y se derrumbó y fue tremenda su ruina».

Los cambios son más de los que parecen a primera vista: hasta en el curso de las enumeraciones y los calificativos, las palabras de Jesús tienen un vigor que falta en la otra parábola. Sin embargo, lo que debe advertirse es que, en la parábola rabínica de *Abot de Rabí Natán*, la roca firme era el estudio y el cumplimiento de la Ley, en cambio, en las palabras de Jesús que recoge el Evangelio, la roca firme ya no es la *Torá*, sino la escucha y asimilación de la palabra de Jesús. Es claro que los mismos elementos literarios se utilizan al servicio de una doctrina original.

Un nuevo ejemplo puede ilustrar cómo el mismo tópico sirve para sacar consecuencias muy distintas. El tema de la custodia de un depósito es común a algunas parábolas de Jesús y otras rabínicas bien conocidas. Entre los cristianos se conservó vivo el recuerdo de una parábola de Jesús, la de los talentos (Mt 25,14-30):

«Porque es como un hombre que al marcharse de su tierra llamó a sus servidores y les entregó sus bienes. A uno le dio cinco talentos, a otro dos y a otro uno sólo: a cada uno según su capacidad; y se marchó. El que había recibido cinco talentos fue inmediatamente y se puso a negociar con ellos y llegó a ganar otros cinco. Del mismo modo, el que había recibido dos ganó otros dos. Pero el que había recibido uno fue, hizo un agujero en la tierra y escondió el dinero de su señor. Después de mucho tiempo, regresó el amo de dichos servidores e hizo cuentas con ellos. Cuando se presentó el que había recibido los cinco talentos, entregó otros cinco diciendo: "Señor, cinco talentos me entregaste; mira, he ganado otros cinco talentos". Le respondió su amo: "Muy bien, siervo bueno y fiel; como has sido fiel en lo poco, yo te confiaré lo mucho: entra en la alegría de tu señor" [...]. Cuando llegó por fin el que había recibido un talento, dijo: "Señor, sé que eres hombre duro, que cosechas donde no sembraste y recoges donde no esparciste; por eso tuve miedo, fui y escondí tu talento en tierra: aquí tienes lo tuyo". Su amo le respondió: "Siervo malo y perezoso, sabías

que cosecho donde no he sembrado y que recojo donde no he esparcido; por eso mismo debías haber dado tu dinero a los banqueros, y así, al venir yo, hubiera recibido lo mío con los intereses. Por lo tanto, quitadle el talento y dádselo al que tiene los diez. Porque a todo el que tiene se le dará y tendrá en abundancia; pero al que no tiene incluso lo que tiene se le quitará. En cuanto al siervo inútil, arrojadlo a las tinieblas de afuera: allí habrá llanto y rechinar de dientes"».

Una parábola rabínica parecida, sobre la custodia de un tesoro dejado en depósito, es la que utiliza rabí Eleazar para consolar a rabí Yojanán ben Zakkay cuando murió su hijo (*Abot de Rabí Natán* A, 14,3):

«Déjame decirte una parábola. ¿A qué se parece? A un hombre a quien un rey dejó en depósito un artículo de valor. Todos los días este hombre estaba preocupado y decía: "¡Ay de mí! ¿Cuándo estaré libre de la responsabilidad de este depósito?". Tú también, maestro, has tenido un hijo versado en la Torá, que estudió Torá, Profetas y Escritos, Mishná, Halakot y Hagadot. Él ha partido ya de este mundo. ¡Tú deberías estar descansando de haber entregado tu depósito intacto!».

El tema básico es el mismo. La parábola rabínica alaba el hecho de haber conservado intacto lo que se había recibido en depósito. Pero la parábola de Jesús es más dinámica: el que se limita a guardar lo que había recibido es reprochado y condenado; en cambio, recibe alabanzas el que –además de conservar lo recibido– ha sido capaz de hacerlo producir otro tanto.

En cuanto al estilo literario, las parábolas de Jesús ofrecen mucha más variedad y belleza que las demás. En las parábolas rabínicas los protagonistas son normalmente unos personajes estereotipados. Los casos más corrientes son: un amo y sus criados; un rey y sus súbditos; un amo o un rey, y sus hijos.

Pero hay otro punto, en apariencia anecdótico pero muy importante, que no quería dejar de mencionar. La predicación de Jesús se alimenta muchas veces de las incidencias de la actividad or-

dinaria que ilustran con viveza su enseñanza y proporcionan incentivos para reflexionar acerca de los misterios más altos. En Cafarnaum, por ejemplo, problemas bien experimentados por sus habitantes, que eran propios de las condiciones de vida del lugar, le sirvieron para grabar firmemente en su memoria lo que deseaba trasmitir. En esa población, las excavaciones arqueológicas han mostrado que la solería de las casas era de piedras redondeadas e irregulares. En las juntas de las piedras se acumulaba la tierra, por lo que resultaría muy difícil encontrar cualquier objeto pequeño que cayese al suelo. Quizá a eso se refiere Jesús en Lc 15,8-10:

> «¿Qué mujer, si tiene diez dracmas y pierde una, no enciende una luz y barre la casa y busca cuidadosamente hasta encontrarla? Y cuando la encuentra, reúne a las amigas y vecinas y les dice: "Alegraos conmigo, porque he encontrado la dracma que se me perdió". Así, os digo, hay alegría entre los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente».

El arqueólogo que dirigió la principal campaña de excavaciones en Cafarnaum, solía bromear con sus alumnos diciendo que «la moneda que perdió la mujer, la encontré yo», haciendo alusión a que, al realizar la excavación y revisar con sumo cuidado lo que iba apareciendo entre las piedras y el polvo, encontraron en los huecos del pavimento de varias casas monedas y otros objetos pequeños que sin duda habían extraviado sus dueños y habían quedado allí durante siglos.

Ejemplos de este proceder hay muchos en los Evangelios. Con éste sólo quería recordar la capacidad del Señor para hacer tangible y cercano el mensaje que proclama.

2. La *halaká*

Las gentes de Galilea contemplaban y escuchaban a Jesús como un maestro al que, tanto por lo que decía como por el modo de de-

cirlo, se complacían en oír. La tarea principal y más característica de los maestros de la Ley consistía en explicar la *Torá* y enseñar al pueblo a cumplirla, ajustándose no sólo a las palabras, sino a su espíritu, en todas las circunstancias concretas de la vida.

Ese tipo de enseñanza, atenta sobre todo al modo concreto en que se deben guardar los mandamientos, se suele llamar *halákica*, del hebreo *halaká*, palabra derivada del verbo *halak* que significa «ir, caminar», y expresa algo así como «camino», «modo de comportarse».

El Evangelio de Mateo sitúa casi al inicio de la vida pública de Jesús un gran discurso que condensa la enseñanza *halákica* del Maestro de Nazaret, y que se conoce normalmente como el Sermón de la Montaña. Una parte importante de ese discurso lo constituye la explicación del sentido y modos de llevar a la práctica los principales mandamientos de la *Torá* (Mt 5,21-48):

> «Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás, y el que mate será reo de juicio. Pero yo os digo: Todo el que se llene de ira contra su hermano será reo de juicio; y el que insulte a su hermano será reo ante el Sanedrín; y el que le maldiga será reo del fuego del infierno. Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón».

El esquema de estas palabras, y de otras análogas en el mismo discurso, es el que corresponde a una explicación *halákica* de los mandamientos. Primero se cita el texto de la Ley que se va a comentar, y a continuación se indica el modo de cumplirlo de acuerdo con el espíritu de esos mandatos divinos. Incluso el contraste de pareceres entre lo que se venía diciendo o haciendo, y el modo en que habría que entender la Ley de Dios para cumplirla mejor, era normal en las apasionadas enseñanzas orales de los rabinos.

Los oyentes de Jesús escucharían un discurso estructurado de un modo que les resultaría familiar. Sin embargo, en este caso, las

distintas explicaciones son introducidas de un modo peculiar, impactante, casi provocativo, por el rabino de Nazaret.

No es un simple contraste ordinario de pareceres. Comienza diciendo: «Habéis oído que se dijo...», y cita palabras de la Ley a la que todos ellos reconocen un origen y autoridad divinos, para añadir: «Pero yo os digo...».

¿Quién es éste maestro que se atreve a corregir con su interpretación lo que dice la Ley de Moisés? Los expertos en el análisis historico-crítico de los textos bíblicos reconocen que ese modo de estructurar la explicación de los mandamientos, atribuyéndose una interpretación autoritativa, es propio del estilo de Jesús. Reclama para sí una autoridad por la que se sitúa al lado de Moisés, e incluso se eleva por encima de él. Tal actitud no tiene paralelo en el judaísmo.

Ante tan escandalosa provocación sólo caben dos soluciones razonables: o se trata de un farsante lleno de arrogancia, aunque muy listo –¡son tan atinados sus comentarios, y tan ajustados al más hondo espíritu de la *Torá*!–, o es nada menos que el Hijo de Dios que, a través de la *Torá*, enseña la verdadera intención y sentido de la palabra de Dios.

Quizá el elemento más audaz de esa enseñanza, aunque aquí no es sólo enseñanza sino comportamiento de Jesús, sea el trato y la denominación a Dios como Padre. En efecto, las palabras de Jesús, con las que culmina toda esta sección del Sermón de la Montaña, son significativas: «Por eso, sed vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto». Estas palabras introducen una cuestión que, como otras, tiene unas viejas resonancias en la Tradición religiosa de Israel, pero que en la predicación de Jesús aparecen con unos matices y fuerza bastante diversos. Es la consideración de Dios no sólo como un ser supremo, creador, ordenador del mundo, que visto así resulta un poco distante de los hombres, sino como un verdadero Padre, que ama y cuida con afecto entrañable a los suyos.

3. La designación de Dios como Padre

Jesús trata a Dios como Padre e invita a sus discípulos a hacerlo. Para darnos cuenta del significado de esta actitud será mejor comenzar por presentar algunas circunstancias del contexto en el que se mueve.

El primer contexto es, obviamente, la Sagrada Escritura; para Jesucristo, el Antiguo Testamento. En la Biblia hebrea se utiliza unas quince veces el término Padre referido a Dios. Se lo designa con este nombre al contemplarlo como creador y, por tanto, soberano del mundo y de los hombres. Pero también, y principalmente, posee una connotación especial acerca de su relación con el pueblo de Israel. Dios es Padre de Israel porque liberó al pueblo de la esclavitud de Egipto para hacerlo una nación santa, un pueblo de su propiedad. De ese cuidado paternal dispensado por Dios se siguen serias exigencias para la nación que ha recibido tales beneficios.

El segundo lugar que debe examinarse es el del judaísmo en tiempos de Jesús. Parece claro que en aquellos momentos no era frecuente la designación de Dios como Padre. En la literatura rabínica posterior a la era cristiana aumenta un poco el uso de la palabra Padre referida a Dios, aunque esto se puede deber a que se va extendiendo un nuevo modo de hablar de Dios, con ciertas fórmulas análogas a las empleadas en los Evangelios. En algunos textos de esa época aparecen invocaciones al Señor que comienzan con las palabras *abí(nu) she be-shamayim*, esto es, «Padre mío (nuestro) que estás en los cielos».

Sin embargo, a pesar de todo, esta designación no termina por imponerse en el judaísmo, como lo manifiesta el hecho de que en la *Mishná* y en el Talmud apenas se emplea. Lo más normal para designar al Señor es llamarlo *Adonay* («mi Señor») o sustituir su nombre por la expresión *ha-qadosh baruc hú* («el Santo, bendito sea»). Incluso es significativo observar que en el Targum de los profetas se evita llamar «Padre» a Dios, hasta el punto de que se

traducen al arameo mediante circunloquios las pocas expresiones del Antiguo Testamento en que aparece esa denominación. Además, en todos los casos, esa paternidad se mantiene en el sentido que tiene en algunos textos del Antiguo Testamento; normalmente con un sentido colectivo: Dios es Padre del pueblo de Israel. En las contadísimas ocasiones en que esos textos hablan de la paternidad de Dios sobre algún individuo concreto, se puede apreciar que el sentido es el siguiente: Dios es padre de ese individuo, porque esa persona es miembro de Israel, y Dios es el Padre de Israel.

Por tanto, puede concluirse que es algo propio del modo de hablar de Jesús designar a Dios como Padre. Si se compara la designación de Dios como Padre en la Biblia hebrea y en el judaísmo antiguo con su predicación, no puede dejar de sorprender que en los Evangelios el término «Padre» aparezca más de ciento setenta veces en labios de Jesús con relación a Dios, frente a las quince veces que aparecía en toda la Biblia hebrea, y con los matices expuestos. Incluso los más escrupulosos estudios historico-críticos ponen de manifiesto que la designación de Dios como Padre está ya en la Tradición previa a la puesta por escrito de los Evangelios y es admitida con total naturalidad por todas las comunidades cristianas. Lo cual, en tan fuerte contraste con lo que era habitual, no puede explicarse si no se remonta su origen al modo de hablar sobre Dios empleada por el propio Jesús histórico.

Además, estas conclusiones acerca del modo de designar a Dios por parte de Jesús quedan confirmadas y subrayadas cuando se estudian las fórmulas con las que, siempre según los textos evangélicos, Jesús invoca a Dios. De hecho, todas las tradiciones cristianas están de acuerdo desde el principio en que Jesús oró a Dios llamándolo Padre. Y no sólo lo llamó así algunas veces, sino que *siempre* que los Evangelios transcriben oraciones puestas en boca de Jesús aparece en sus labios la palabra «Padre» al inicio de la oración. Sólo hay una excepción a esta regla. Cuando Jesús está clavado en la cruz, momentos antes de expirar, se dirige a Dios gritando: «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado» (Mt 27,46;

Mc 15,34). Pero en este caso es perfectamente explicable que así suceda, ya que al proferir ese grito no hace otra cosa que comenzar su oración con las palabras iniciales del Salmo 22.

Es más, el análisis literario y crítico de los textos evangélicos muestra que cuando Jesús se dirigía a Dios llamándolo «Padre» muy probablemente utilizaba el término arameo *abbá*. Tenemos un ejemplo muy claro en la oración en Getsemaní, momentos antes de la Pasión: el *abbá* pronunciado por Jesús es atestiguado por Mc 14,36. Las oraciones judías no pronunciaban nunca la palabra *abbá* referida a Dios, ya que este término tiene su origen en el lenguaje infantil: es un simple balbuceo que ha reduplicado la letra *bet* a imitación de la palabra *imma* con la que se designa a la mamá. Si el término *ab* designa al «padre», la fórmula con reduplicación de la consonante labial *abbá* es el equivalente a «papá».

En el judaísmo palestinense anterior a Jesús, como se ha dicho, no se encuentra ningún vestigio de una invocación personal a Dios como «Padre mío», sino sólo como «Padre del pueblo». Por lo tanto, ese modo de hablar que emplea Jesús en su oración al llamar «Padre» –es más, «papá»– a Dios supone una profunda innovación.

En resumen, la designación de Dios como Padre en la predicación de Jesús, constituye un hecho de extrema importancia. Mientras que no hay ninguna oración judía que invoque a Dios con el nombre de *abbá*, Jesús siempre lo invocó así. Para la sensibilidad judía habría sido una falta de respeto, algo inconcebible, dirigirse a Dios con un término tan familiar.

El que Jesús se atreviese a dar ese paso significa algo nuevo e inaudito. Él habló con Dios como un hijo con su padre, con la misma sencillez, el mismo cariño, la misma seguridad. Cuando Jesús llama a Dios *abbá* está abriendo lo más profundo de su intimidad para manifestar el núcleo esencial de su relación con Él.

Al enseñar el «Padre nuestro» a sus discípulos, Jesús les entregó el poder de decir como Él: *abbá*. Esto significa que los invita a participar de su relación filial con Dios.

4. Conclusión

Espero que los ejemplos de los que me he servido a lo largo de estas páginas puedan haber ilustrado lo que hoy es casi acervo común entre los investigadores: la doctrina de Jesús muestra una personalidad tan singular que nos sentimos impulsados a pensar que quien la enuncia es más que un hombre. La pregunta, entonces, es: ¿podría alguien deducir quién era Jesús a partir de sus palabras? A esto habría que responder que hoy, en efecto, podemos saber mucho de la personalidad de Jesús cuando se valoran sus palabras en el contexto de la predicación de su tiempo y, máxime, cuando se comprueba cómo van avaladas por sus obras. Es claro que un examen serio de la cuestión lleva a la misma conclusión a la que llegó San Pedro ante la pregunta de Jesús en Cesarea de Filipo: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Jesús es alguien singularmente elegido por Dios, que nos instruye y prepara para recibir la gracia de Dios que nos permite confesar junto con San Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios» (Mt 16,16-17). Ciertamente, la fe es un don de Dios, aunque es verdad que leer los Evangelios con la inteligencia abierta es un camino que el Espíritu Santo nos ha dejado para alcanzarla o para robustecerla.

Bibliografía

Se señala aquí una bibliografía elemental en castellano. En cada uno de estos libros el lector puede encontrar bibliografía más específica.

1. Para los capítulos «El camino crítico», «Los Evangelios: historia y doctrina», «Las metodologías» y «Unos ejemplos», puede encontrarse más información en:

CABA, J., *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1970.

EGGER, W., *Lecturas del Nuevo Testamento: metodología lingüística histórico-crítica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1986.

IZQUIERDO, C., *Teología Fundamental*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 391-455.

LATOURELLE, R., *A Jesús el Cristo por los evangelios. Historia y hermenéutica*, Sígueme, Salamanca 1986.

RATZINGER, J. y otros, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2004.

2. Los temas dedicados a los evangelistas pueden ampliarse en:

AGUIRRE, R., RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994.

GEORGE, A., GRELOT, P., *Introducción crítica al Nuevo Testamento. I*, Herder, Barcelona 1983, pp. 39-450.

SEGALLA, G., *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994.

3. Los temas referentes a los milagros y a la predicación de Jesús pueden verse de manera más detallada en tratados de cristología, en alguna investigación sobre la vida de Jesús o en libros más específicos. Pueden servir:

CASCIARO, J.M., *Jesús de Nazaret*, Alga, Murcia 1994.

— *Las palabras de Jesús. Transmisión y hermenéutica*, EUNSA, Pamplona 1992.

GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993.

LATOURELLE, R., *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1990.

OCÁRIZ, F., MATEO-SECO, L.F., RIESTRA, J.A., *El misterio de Jesucristo*, EUNSA, Pamplona 2004, pp. 34-52

VARO, F., *Rabí Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 2005 (en imprenta).